GEMEINSAMER GLAUBE

und Strukturen der Gemeinschaft

Herausgegeben von Harding Meyer
Mit weiteren Beiträgen von André Birmelé
Emilio Castro · Eugene L. Brand
Pierre Duprey · Anton Houtepen
Emmanuel Lanne · Nicolas Lossky
Peder Nørgaard-Højen · William G. Rusch
Paul-Werner Scheele · Stephen Sykes
Mary Tanner · Jean-Marie R. Tillard
Geoffrey Wainwright

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft

Günther Gaßmann zum
60. Geburtstag in
Freundschaft und Anerkennung

Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft

Erfahrungen — Überlegungen — Perspektiven

Herausgegeben
von
Harding Meyer
Institut für ökumenische Forschung, Straßburg

VERLAG OTTO LEMBECK · FRANKFURT AM MAIN

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft:
Erfahrungen – Überlegungen – Perspektiven; [Günther Gassmann zum 60. Geburtstag in Freundschaft und Anerkennung] / hrsg. von Harding Meyer. – Frankfurt am Main : Lembeck, 1991
ISBN 3-87476-280-7
NE: Meyer, Harding [Hrsg.]; Gassmann, Günther: Festschrift

Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach

ISBN 3-87476-280-7

Inhalt

III. Perspektiven

Vorwort

Diese Veröffentlichung möchte ein Beitrag sein zum ökumenischen Dialog und Bemühen unserer Kirchen. Ihren Anlaß findet sie darin, daß Günther Gaßmann, der derzeitige Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, am 15. August dieses Jahres seinen 60. Geburtstag feiert. Eine kleine Schar aus dem großen Kreis seiner Freunde widmet ihm diesen Band als Gruß, als Glückwunsch und als Ausdruck ihres Dankes für die lange Weggemeinschaft mit ihm und für seine Hingabe an die gemeinsame ökumenische Aufgabe. Wie nur wenige hat er seit seiner Studienzeit und in wechselnden akademischen und kirchlichen Funktionen sein Denken und Tun beständig und nahezu ausschließlich auf diese Aufgabe ausgerichtet und ihr auch sein Herz zugewendet. Wer immer sich heute theologisch mit den Fragen christlicher Einheit beschäftigt, wird irgendwann und irgendwo seinem Namen begegnen und auf seine Spuren treffen.

Die einzelnen Beiträge dieses Bandes versammeln sich um die Frage nach den „Strukturen der Gemeinschaft". Sie behandeln diese Frage unter verschiedenen Aspekten, die von den Autoren selbst gewählt wurden und die dadurch zugleich erkennen lassen, warum und in welchem Zusammenhang diese Frage dem jeweiligen Autor besonders wichtig erscheint: auf dem Hintergrund bestimmter ökumenischer Erfahrungen, im Zusammenhang ökumenischer Überlegungen oder im Blick auf den Fortgang und die Zukunft des ökumenischen Bemühens. So verschieden die Beiträge darum auch sein mögen, sind sie doch alle von der Überzeugung getragen, daß die sichtbare und gelebte Einheit der Kirchen, die aus dem „gemeinsamen Glauben" erwächst und lebt, eine gestaltete Einheit oder Gemeinschaft sein muß und darum der Strukturen bedarf.

Als Herausgeber dieses Bandes möchte ich allen Autoren für ihre äußerst bereitwillige Mitarbeit und nicht zuletzt dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Emilio Castro, für sein Grußwort aufrichtig danken. Besonderer Dank gilt denen, die diese Publikation durch ihre großzügige Unterstützung finanziell ermöglicht haben: der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika. Für die verlegerische Betreuung danke ich Frau und Herrn Dr. Müller-Römheld und dem Verlag Otto Lembeck, die dem Jubilar seit vielen Jahren in Arbeit und Freundschaft verbunden sind.

Es sollte schließlich nicht unvermerkt bleiben, daß durch die kundige Übersetzung mehrerer französischsprachiger Beiträge auch Frau Ursula Gaßmann sich in die Festgabe für ihren Mann miteingeschrieben hat. Jubilar und Leser werden's zu schätzen wissen.

Straßburg, Mai 1991

Harding Meyer

Grußwort

Dear Günther,

This Festschrift is only one token of the big family of friends and relatives who will surely be rejoicing with you at this particular moment of your life. Surely this is a beautiful moment; not only to reach sixty years of age, but to do so surrounded by many friends and good wishes.

It is only appropriate that all of us who are concerned like you with the unity of the Church, should concentrate our homage to you on the topic: „Faith and Order – Common Faith and Structures of Communion". We share your impatience over the present disunity of the Church, especially as we realize that through the doctrinal work of Faith and Order and many bilateral dialogues, so many obstacles of yesterday have been removed. It is necessary to perceive a model of unity which will give a sense of direction to all the efforts, both bilateral and multilateral, which have developed in relation to the unity of the body of Christ. I am looking forward to the coming World Conference of Faith and Order where you will be able to present the fruits of your reflections and work during so many years, precisely as a service to the vision of unity.

Of course, the notion of fellowship, koinonia, is fundamental to the unity of the Church. The Constitution of the World Council of Churches expresses very clearly that our first function is „to call the churches to the goal of visible unity in one faith and in one eucharistic fellowship expressed in worship and in common life in Christ, and to advance towards that unity in order that the world may believe". I am convinced that on the road to unity we have grown deeper in the communion in Christ and in our ecumenical pilgrimage we realize how close we are in the same family of God. What is lacking is the intellectual capacity to translate this reality of communion into theological or doctrinal categories; but even in that direction some progress has been made. It would be difficult to affirm that among the major Christian communions there exist today doctrinal differences which make impossible a full expression of the unity of the Church. What we do not have are parameters of the structure, of the order, of the conciliar fellowship which might provide a home and content for the existing spiritual unity.

I do hope, Günther, that this book will be a contribution to the search for the unity of the Church and an expression of your love and the love of your friends for the ecumenical movement.

As an introduction to this book I greet you; in my own name and in the name of the World Council of Churches I thank you; and I express my hope that in the coming years you will continue to give the best of yourself to the service of this sacred cause.

Emilio Castro
Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen

I. Erfahrungen

ANDRÉ BIRMELÉ

Die Leuenberger Konkordie: Einheit ohne Strukturen?

Im Frühjahr 1987 hatte die Vollversammlung der Kirchen, die der Leuenberger Konkordie (LK) zugestimmt haben, Günther Gaßmann gebeten, über die Leuenberger Lehrgespräche im Kontext des umfassenderen weltweiten ökumenischen Dialogs nachzudenken. In seinem Referat betonte G. Gaßmann, daß die LK und die durch sie hergestellte Kirchengemeinschaft eine wichtige Etappe im Bemühen um die Einheit der Christen darstellt, „aber eben nur eine Etappe und nicht das Ziel". „Die LK ist für den historischen und theologischen Kontext der Reformationskirchen in Europa angemessen und zureichend, nicht aber für die historischen und theologischen Kontexte anderer Dialoge und der durch sie erstrebten engeren und schließlich vollen Gemeinschaft."[1] Damit bestätigte er zunächst – was auch zumeist anerkannt wird –, daß das Leuenberger Modell von Kirchengemeinschaft in einem besonderen Kontext entstanden ist und im weltweiten ökumenischen Dialog nicht einfach auf andere Situationen übertragbar ist, ein Modell aber, das in Europa Kirchengemeinschaft zwischen bisher getrennten Kirchenfamilien ermöglichte. Seine Ausführungen reichen jedoch weiter. Seiner Meinung nach müßten die kurzen Leuenberger Grundaussagen „ergänzt und erweitert werden" durch Aussagen über das Amt der Kirche und die für die Einheit der Kirchen notwendigen Strukturen.

Diese Anfragen an das „Leuenberger" Modell sind nicht Aussagen eines außenstehenden Beobachters, denn Günther Gaßmann war und ist an diesem Prozeß direkt beteiligt. Er ist auch nicht der einzige, der ein gewisses ekklesiologisches und strukturelles Defizit der LK feststellt. Auf einer 1988 in den USA durchgeführten Konsultation, wo es darum ging, das Leuenberger Einheitsmodell vorzustellen und kritisch zu reflektieren, ging Harding Meyer in eine ähnliche Richtung. Aufgrund der neueren ökumenischen Entwicklungen und im Rückblick auf zwanzig Jahre Erfahrung mit der LK, stellte er vor allem zwei kritische Fragen: „1. Wäre es nicht nötig, im Modell ‚Kirchengemeinschaft' das strukturelle Element zu verstärken? ... 2. Sollte der ‚Grundkonsens' nicht auch eine gemeinsame Aussage über das kirchliche Amt umfassen?"[2] Es ist nicht nötig

hinzuzufügen, daß für H. Meyer, wie auch für G. Gaßmann, die Frage nach den Strukturen von der Amtsfrage unterschieden werden muß. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Bereiche. Doch sehen beide Theologen hier auch eine wichtige Verbindung; denn die Amtsfrage ist ja der Ort, wo im ökumenischen Dialog die Problematik des Verhältnisses von Glauben und Lehre einerseits und Strukturen andererseits besonders deutlich wird.

Diese Anfragen enstanden aufgrund gelebter Erfahrungen mit der LK. Doch teilweise waren solche Stimmen, besonders im Blick auf das strukturelle Element, bereits in der Zeit, in der die Konkordie erarbeitet wurde, vernehmbar. Damals schon hinterfragte Lukas Vischer kritisch das „satis est" von Confessio Augustana 7, dem Artikel, der die Übereinstimmung in der Wortverkündigung und in der Sakramentenspendung als notwendige aber auch als ausreichende Bedingung für die wahre Einheit der Kirche hervorhebt und der im Leuenberger Einheitsmodell im Mittelpunkt steht. Er betonte, daß das „satis est" für ihn theologisch „nach wie vor von maßgebendem Gewicht" sei. „Die Formel ist (aber) im Laufe der Zeit immer wieder dazu mißbraucht worden, die Bedeutung der organisatorischen Fragen herabzumindern ... (Man hat damit) immer wieder strukturelle Immobilität gerechtfertigt und gefördert. Die Kirchen müssen sich nicht ändern; sie können, nachdem sie sich nur gegenseitig anerkannt haben, ihre Identität ohne Abstriche aufrechterhalten. Läuft aber diese Haltung nicht letztlich auf eine Verweigerung der Gemeinschaft hinaus?"[3]

Damit ist der Rahmen für unsere Ausführungen gegeben. Welche Rolle hat im Leuenberger Prozeß das strukturelle Element gespielt, und wie kann und muß diese Rolle begründet und verstanden werden?

1. Das strukturelle Element im Leuenberger Prozeß

1.1. Strukturen im Vorfeld und bei der Entstehung der LK

Nach den vielen theologischen Vorarbeiten der fünfziger und sechziger Jahre, in denen sowohl die ekklesiologischen Fragen (insbesondere die Amtsfrage) als auch die Strukturenfragen nie diskutiert wurden, standen die Vision der kirchlichen Einheit und die Frage nach den Bedingungen ihrer Verwirklichung im Mittelpunkt der Leuenberger Gespräche der Jahre 1969-1972.

Doch auch beim Nachdenken über den nicht leichten Schritt vom theologischen Konsens zur Verwirklichung der Gemeinschaft spielten Amtsfrage und Strukturenfrage nur eine sekundäre Rolle. Das geistliche (und

zunächst nicht institutionelle) Verständnis von Einheit stand deutlich im Vordergrund. Kirchliche Gemeinschaft ist mit Christus selbst gegebene Gemeinschaft. Durch Wort und Sakrament ist uns Anteil am Leib Christi gegeben. Weil wir mit Christus Gemeinschaft haben, haben wir auch Gemeinschaft untereinander. Aufgrund der in den Dialogen erarbeiteten Konsense gelangt man zur Feststellung, daß die historischen Lehrverurteilungen den heutigen Partner nicht mehr treffen. Die Kirchen gewähren sich daher Gemeinschaft in Wort und Sakrament, weil sie miteinander an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben. Dieses Zentrum muß allen gemeinsam sein. Wenn dem so ist, dann sind alle anderen Bereiche, die die Kirche und das kirchliche Leben ausmachen, der Ort, wo Verschiedenheit nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert ist. Zu diesen weiteren Bereichen gehören viele ekklesiologische und alle strukturellen Fragen.

Die Debatten im Vorfeld der LK zeigen eine große Zurückhaltung, wenn nicht sogar eine gewisse Angst vor zu deutlichen strukturellen Konsequenzen. Man wollte keine schwerfällige allgemeine Organisation, fürchtete sich vor jeder Form von Vereinheitlichung und betonte, daß die Erklärung von Kirchengemeinschaft gerade dies nicht als Folge haben könne. Eventuelle strukturelle Veränderungen fallen zunächst in den Entscheidungsbereich der einzelnen Kirchen in ihren besonderen Situationen.

Die beiden ersten Konkordienentwürfe aus dem Jahr 1971 (derjenige von J. Staedtke und M. Lienhard sowie der von H. Lahr) fassen die vorausgegangenen Gespräche zusammen und begnügen sich mit der Beschreibung des Weges bis zur Erklärung von Kirchengemeinschaft. Sie äußern Vorbehalte gegenüber jeder Form einer strukturierten Einheit, die die Gefahr einer Vereinheitlichung in sich verbirgt.[4] Erklärung der Kirchengemeinschaft ist volle Gemeinschaft. Ihr muß nichts mehr hinzugefügt werden.

Die ersten Gesamtentwürfe des Unterausschusses (aus dem gleichen Jahr 1971), die die Konkordienentwürfe überarbeiten sollten, fügten einige neue Elemente ein, wie z.B. die Notwendigkeit, weiterhin theologische Gespräche zur ständigen Vertiefung, Aktualisierung und Überprüfung der Tragfähigkeit der Konkordie zu führen.[5] Es ist auch besonders interessant festzustellen, daß diese Gesamtentwürfe die bisherigen Konkordienentwürfe an einem wichtigen Punkte ergänzen: Zum ersten Male und ohne daß man die genauen Gründe kennt, wird ausgesagt, daß die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft „die gegenseitige Anerkennung der Ordination" – also des Amtes – einschließt. Es gehören also nicht alle ekklesiologischen Fragen in jenen Bereich, in dem eine breite Vielfalt möglich ist. Die Anerkennung der Ämter gehört mit zu den konstitutiven Aussagen

einer Erklärung von Kirchengemeinschaft. Doch wird dies als logische Konsequenz einer solchen Erklärung und nicht als deren Bedingung verstanden. Man war offensichtlich auch der Meinung, daß solch eine Anerkennung keines zusätzlichen Dialogs bedarf; denn solch ein Dialog fand nicht statt.

Nach einer „Vorkonkordie" wurde (immer noch im gleichen Jahr 1971) ein erster offizieller „Entwurf zu einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" ausgearbeitet und den Kirchen vorgelegt.[6] Anders als die vorausgegangenen Texte unterscheidet dieser Entwurf in seinem vierten Teil zwischen der „Herstellung (bzw. später Erklärung) der Kirchengemeinschaft" und der „Verwirklichung der Kirchengemeinschaft". Man war sich offenbar der Gefahr bewußt geworden, daß eine Erklärung ohne konkrete Folgen bleiben könnte und daß man deshalb einige konkrete Hinweise für die gemeinsame weitere Entwicklung geben müsse. Vier Richtungen wurden angegeben: 1. Gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst in der Bemühung um mehr Gerechtigkeit und Frieden in der Welt; – 2. eine theologische Weiterarbeit in Lehrgesprächen, damit vorhandene nicht-kirchentrennende Lehrunterschiede den Konsens in Wort und Sakrament nicht wieder in Frage stellen; – 3. die organisatorischen Folgerungen, wobei aber erneut betont wird – verbunden mit der deutlichen Warnung vor vorschneller Vereinheitlichung –, daß eine eventuelle Ausarbeitung gemeinsamer Strukturen in den Entscheidungsbereich der einzelnen Kirchen gehört; – 4. das Anliegen dieser Kirchengemeinschaft, der gesamten Ökumene zu dienen.

Nun lag es an den einzelnen Kirchen, diesen Entwurf zu bearbeiten und zu ergänzen. Es gab verständlicherweise viele Reaktionen und Veränderungsvorschläge. Es ist jedoch bezeichnend, daß kein besonderes Verlangen nach gemeinsamen Strukturen laut wurde. Vergleicht man den Entwurf und den endgültigen Text, der aufgrund der Rückmeldungen der Kirchen im März 1973 verabschiedet wurde, so stellt man fest, daß der ganze Teil „Verwirklichung der Kirchengemeinschaft" kaum verändert werden mußte und daß der Abschnitt über „organisatorische Folgerungen", von zwei geringfügigen Ergänzungen abgesehen, unverändert blieb.[7] Auf diesem Wege bestätigten die einzelnen Kirchen, daß auch für sie die strukturellen Aspekte der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft von untergeordneter Bedeutung sind in diesem Bemühen um lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft in Europa.

1.2. Vollversammlungen und Koordinierungsausschuß

Am 16. März 1973 wurde bei einer Vorversammlung auf dem Leuenberg bei Basel der endgültige Text der Konkordie verabschiedet. Dabei wurde zugleich ein Fortsetzungsausschuß berufen, um zwei Aufgaben wahrzunehmen: (1) das Verfahren der Rezeption der LK zu begleiten und die Zustimmungserklärungen auf ihre Sachgemäßheit hin zu überprüfen und (2) die in der Konkordie selber vorgesehene Weiterarbeit anzubahnen. Damit hatte man sich eine Minimal-Struktur gegeben. Dieser siebzehnköpfige Ausschuß tagte dreimal, bis 1976 die erste Vollversammlung der Leuenberger Signatarkirchen in Sigtuna (Schweden) abgehalten wurde. Dort konnte der Zustimmungsprozeß der Kirchen zur LK im wesentlichen abgeschlossen werden. Nun ging es darum, die vier Punkte, die in der LK selbst als Struktur der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft vorgeschlagen sind, in die Tat umzusetzen. Das Bemühen um gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst sowie die theologische Weiterarbeit standen im Mittelpunkt.[8] In den Beschlüssen dieser Versammlung beschränkte man sich aber hauptsächlich auf den zweiten Aspekt: Regionale theologische Lehrgespräche sollten nunmehr durchgeführt werden. Zwei Themen wurden ausgewählt: (1) das Verhältnis „Zwei-Reiche-Lehre" – „Königsherrschaft Jesu Christi" und (2) der Problembereich Amt, Ämter, Ordination. Für diesen zweiten Bereich hatte G. Gaßmann konkrete Vorschläge und eine ausführliche Dokumentation als Ausgangsbasis vorgelegt. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde ein zehnköpfiger Koordinierungsausschuß eingesetzt mit der konkreten Aufgabe, diese theologischen Gespräche zu koordinieren, einen engen Kontakt mit ökumenischen Bemühungen anderer Traditionen zu pflegen und in etwa fünf Jahren eine neue Vollversammlung einzuberufen.

Damit war nun auch der internationale strukturelle Rahmen, der zur Verwirklichung der Kirchengemeinschaft helfen sollte, abgesteckt. Kurz nach Sigtuna wurde von den deutschen Kirchen ein Theologe halbzeitig als Sekretär für diese Koordinierungsaufgabe freigestellt. An dieser Struktur wurde in den darauffolgenden Jahren kaum etwas abgeändert.

Die Vorteile dieser Struktur: Diese leichte Struktur hat sich im Bereich der theologischen Weiterarbeit zweifellos bewährt. Für die theologische Begleitung der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft wählte man die Form von „Regionalgesprächen". In verschiedenen Gegenden Europas fanden Gespräche über verschiedene theologische Themen statt, wobei jeweils Vertreter aus etwa zehn Kirchen über mehrere Jahre zusammenarbeiteten. Diese Arbeit führte zu beachtlichen theologischen Ergebnissen.

Fragen wie „Zwei-Reiche-Lehre" – „Königsherrschaft Jesu Christi" oder Amt, Ämter und Ordination konnten im Dialog geklärt werden und führten zu Ergebnissen, die dann von den darauffolgenden Vollversammlungen angenommen wurden.[9] (Hier muß unterstrichen werden, daß in der Amtsfrage ein verbindliches Dialogergebnis vorliegt. Es wurde 1988 in Straßburg verabschiedet. Es trifft daher heute nicht mehr zu, daß es in diesem Bereich keine deutliche Übereinstimmung gäbe, auch wenn solch ein Dokument nicht unbedingt den gleichen Stellenwert hat wie die Konkordie selbst. Es wurde auf der Vollversammlung „entgegengenommen"[10].) Andere Fragen (wie z.B. die Taufe) sind weiterhin in Bearbeitung, und ihre Ergebnisse sollen der nächsten Vollversammlung vorgelegt werden. Die Straßburger Vollversammlung beschloß auch, zwei neue Bereiche (Kirchenverständnis und das Thema „Freiheit") auf die Tagesordnung künftiger Gespräche zu setzen. Dieser Dialog ist im Gange. Die gleiche Vollversammlung meinte jedoch, daß dies nicht mehr in Regionalgruppen geschehen solle, sondern in zwei kleinen Gruppen auf gesamteuropäischer Ebene. Man kann dies bedauern; denn die regionalisierte Arbeit hatte über die theologischen Ergebnisse hinaus auch den Vorteil, viele Vertreter von Kirchen aktiv am Dialog zu beteiligen, was eindeutig den Rezeptionsprozeß der LK förderte.

Auch im Blick auf die Einbindung der LK in die gesamte Ökumene hat sich die gewählte leichte Struktur bewährt. Der Koordinierungsausschuß hat andere ökumenische Entwicklungen stets sorgfältig verfolgt und enge Verbindungen zum Leuenberger Prozeß hergestellt. Man kann hier die Arbeit über das „Lima-Dokument" nennen[11] und auch die Ausarbeitung 1983 eines Memorandums „Reformatorische Kirchen und Ökumenische Bewegung", Ergebnis einer engen Zusammenarbeit zwischen fünf europäischen ökumenischen Instituten und dem Koordinierungsausschuß.[12] Auch der vor kurzem abgeschlossene weltweite lutherisch-reformierte Dialog ist ein Beweis für die enge Verbindung der LK zur weiteren Ökumene.

Strukturelle Defizite: In den beiden anderen Bereichen, in denen die LK eine Weiterarbeit empfohlen hat, konnte mit dieser leichten und flexiblen Struktur kaum etwas erreicht werden.

Da die „organisatorischen Folgerungen" den lokalen Kirchen und nur ihnen überlassen waren, wurde jeder Versuch, hier gemeinsam weiterzukommen, immer wieder mit der Begründung abgelehnt, dies würde über den von der LK gesteckten Rahmen hinausgehen und der Koordinierungsausschuß habe ja von den Vollversammlungen lediglich den Auftrag erhalten, theologische Gespräche „zu koordinieren", alles andere gehöre nicht in seinen Aufgabenbereich. Ich kann mich persönlich nur an eine Situation erinnern, in welcher der Ausschuß ausnahmsweise bereit war, eine Anfrage an eine besondere lokale Situation zu richten – und dabei ging es nicht um rein „organisatorische Fragen". Die Synode der reformierten Kirche Frankreichs hatte 1984 beschlossen, daß es in dieser Kirche in Zukunft keine Ordination mehr geben werde, sondern „nur noch" eine „Reconnaissance des ministères" (Anerkennung der Ämter). Eine kritische Rückfrage des Koordinierungsausschusses führte die Synode dazu, die Frage erneut aufzugreifen und bei ihrer nächsten Sitzung deutlich zu machen, daß es nur um eine andere Benennung dieser kirchlichen Handlung gehe und daß der volle geistliche und theologische Inhalt einer Ordination beibehalten werde.

Auch im Blick auf gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst hat sich die Struktur als unzureichend erwiesen. Es ist den Signatarkirchen der Konkordie nicht gelungen, als Gemeinschaft von Kirchen gemeinsam Zeichen zu setzen oder ein gemeinsames Wort in einer besonderen Situation zu sprechen. Angesichts dieses Defizits hatte Lukas Vischer auf der Vollversammlung in Driebergen (1981) den Vorschlag unterbreitet, einen „Rat der Weisen" einzusetzen. „Es bedarf der Personen, die die entstandene Gemeinschaft durch ihren Namen und ihren Einsatz repräsentieren..., die gelegentlich durch ihre gemeinsame Stimme den Kirchen die Konkordie in Erinnerung rufen und auf ihre Bedeutung im Blick auf bestimmte Fragen aufmerksam machen..."[13] Doch dieser Wunsch nach einer strukturierteren Gemeinschaft blieb ohne Folgen. Die Drieberger Versammlung schlug eine ganz andere Richtung ein und warnte vor jeder „stärkeren Institutionalisierung der Gemeinschaft". „Dieser Weg" – so hieß es – kann den beteiligten Kirchen „nicht empfohlen" werden. Die Versammlung ist „der Überzeugung, daß die institutionelle Schwäche der Leuenberger Gemeinschaft ihr die notwendige Freiheit erhält, gestellte Aufgaben organisatorisch flexibel wahrzunehmen"[14]. Eine leichte Richtungsänderung gab es erst 1987 bei der Straßburger Versammlung. Dort wurde ausdrücklich auf den erwähnten Drieberger Beschluß verwiesen, doch wurde der Koordinierungsausschuß nun zu einem „Exekutivausschuß". Sein Aufgabenbereich wurde erweitert. Über die Koordination von Lehrgesprächen hinaus soll er nun auch „gemeinsame Bemühungen um Zeugnis und Dienst unterstützen"[15]. Es ist im Augenblick noch zu früh, diese neuere Entwicklung auszuwerten.

Diese kurzen Hinweise machen deutlich, daß in den vergangenen zwanzig Jahren die Strukturfragen im Leuenberger Prozeß wohl bedacht wurden. Doch fiel diesem Bereich eine deutlich sekundäre Bedeutung zu. Es

gab gewiß manche Debatten, in denen einige ein „mehr“ an Strukturen wollten, doch wurde dies von anderen wiederum strikt abgelehnt.

2. Gründe und Erklärungen

Die Frage, warum die Gespräche auf dem Leuenberg und auch im späteren Realisierungsprozeß eine (so) leichte Struktur gewählt haben, kann recht unterschiedlich beantwortet werden. Es war natürlich kein Zufall, daß man diesen Weg einschlug. Man hat den Strukturen bewußt diesen Platz eingeräumt. Ein theologischer Grund und ein nicht-lehrmäßiger Faktor sind wohl die entscheidenden Erklärungen dieser Orientierung und Entwicklung.

2.1. Das zugrundeliegende Einheitsverständnis

Den theologischen Grund entdeckt man beim genauen Studium des Textes der Konkordie.

„Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeutet, daß Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft in Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben.“ Dieser Artikel 29 der Konkordie erläutert, indem er die Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie erklärt, das zugrundeliegende Kirchen- und Einheitsverständnis. Vier Richtungsangaben dieses Artikels geben Aufschluß über das Verständnis des Verhältnisses zwischen Einheit und Strukturen:

1. Von besonderer Bedeutung ist das Wort „gewähren“. Die Kirchen schaffen nicht selbst die Kirchengemeinschaft, sondern sie gewähren sich etwas ihnen bereits Vorgegebenes. Dies ist zunächst keine Besonderheit; denn alle ökumenischen Dialoge betonen, daß die Einheit nicht Werk der Kirchen, sondern zuerst und vor allem Gabe Gottes an die Kirchen ist. Doch werden in anderen Dialogen die Kirchen eingeladen, die gegebene Einheit in die Tat umzusetzen und Strukturen auszuarbeiten, damit diese Einheit Gestalt annehmen kann.[16] Die Kirchen sind mitverantwortlich für die Herstellung der Einheit, indem sie dieser ihre Gestalt geben. Dies wird in der LK so nicht gesehen. Dort scheint nicht nur die Einheit, sondern auch deren Gestalt bereits vorgegeben zu sein.

Auf die Frage, worin das Vorgegebene besteht, antwortet die Konkordie: „im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“ (LK 1). Dabei handelt es sich um nicht weniger, aber auch um nicht mehr als um die Botschaft

von der Rechtfertigung aus Gnade allein, wie es die Artikel 6 bis 28 darlegen. Diese ist vorgegeben und muß nur gemeinsam wiederholt werden. Von ihr werden Kirchen- und dadurch auch Einheitsverständnis abgeleitet. In ihr sind das Wesen der Kirche, deren Einheit und auch die Gestalt dieser Einheit ein für allemal vorgegeben. Die Erklärung der Kirchengemeinschaft geht nicht über das „Gewähren“ hinaus, weil die kirchliche Aktivität, die zum Wesen der Kirchengemeinschaft gehört – analog zum individuellen Rechtfertigungsgeschehen selbst –, lediglich im Empfangen, in der Aktivität des Beschenkten besteht. Damit ist nun gewiß nicht gesagt, daß Strukturen nicht auch zum Kirchesein gehören. Jede Kirche benötigt Strukturen für ihr „Zeugnis und Dienst in der Welt“, diese sind aber eine Konsequenz der vorgegebenen Einheit und nicht deren Bedingung.

Die Aktivität der Kirchen beschränkt sich auf ein Minimum: „sie gewähren sich Gemeinschaft in Wort und Sakrament“ oder, um die Worte des ersten Artikels der Konkordie aufzugreifen: sie „stellen ... unter sich das gemeinsame Verständnis des Evangeliums fest“. Dies „Gewähren“ der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination mit ein (LK 31-33). „Mit diesen Feststellungen ist Kirchengemeinschaft erklärt“ (LK 34).

2. Doch auch hier muß noch einmal unterschieden werden. Grund der Einheit ist letztlich nicht der theologische Konsens in der Rechtfertigungslehre. Dieser ist gewiß entscheidend, und die Konkordie bemüht sich, ihn festzustellen. Der ganze zweite Teil der LK hat als Ziel, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, „das für die Begründung (der) Kirchengemeinschaft erforderlich ist“ (LK 6), darzulegen. Dabei wird aber sorgfältig unterschieden zwischen Rechtfertigungslehre und Rechtfertigungsbotschaft, zwischen der Lehre von der freien Gnade Gottes einerseits und dem rechtfertigenden Handeln Gottes andererseits. Das „rechte Verständnis haben die reformatorischen Väter in der Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht“ (LK 8). Aber nicht die Formulierung des rechten Verständnisses des Evangeliums und die daraus sich ergebende Übereinstimmung in der Lehre oder die dies zum Ausdruck bringenden Strukturen bewirken die Einheit, sondern das Evangelium allein, das gnädige Handeln Gottes. Nicht die Rechtfertigungslehre, sondern „die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi (ist) die Mitte der Schrift, und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes (ist) Maßstab aller Verkündigung der Kirche“ (LK 12). Sie ist der Ort des für die Erklärung der Kirchengemeinschaft nötigen und ausreichenden Konsenses. Entscheidend ist, wie die jeweiligen Kirchen selbst sich auf diese ihnen vorgegebene Wirklichkeit beziehen. Dadurch werden sie durch

das Evangelium selbst in die Möglichkeit versetzt, sich gegenseitig Kirchengemeinschaft zu gewähren.

3. Dies erlaubt der LK, von Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft von „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“ (LK 29) zu sprechen. Die Einheit verlangt keine uniforme Bekenntnisformulierung. Sie umfaßt auch, wie LK 28 unterstreicht, „beträchtliche Unterschiede in der Gestaltung des Gottesdienstes, in den Ausprägungen der Frömmigkeit und in den kirchlichen Ordnungen“. Diese Verschiedenheit beruht auf legitimen, historischen und lokalen Ausdrucksformen und Begründungen. Illegitim wird sie erst dann, wenn in besonderen Bekenntnisformulierungen ein anderes Verständnis des Evangeliums und dadurch ein „anderes Evangelium“ zum Ausdruck kommt. Aus diesem Grunde war es eine der wichtigsten Aufgaben der Konkordie, die Momente zu überprüfen, in denen die „reformatorischen Väter“ in anderen Bekenntnissen ein „anderes Evangelium“ sahen und Lehrverurteilungen aussprechen mußten. Die Artikel 17 bis 28 sind der Untersuchung der historischen Lehrverurteilungen gewidmet. In den Bereichen Abendmahl, Christologie und Prädestination wird überprüft, ob das heutige Bekenntnis in der Gestalt verschiedener historischer Lehrformulierungen das eine selbe Evangelium zum Ausdruck bringt. Es wird festgestellt, daß dies heute – im Gegensatz zur Reformationszeit – der Fall ist. Daher treffen die historischen Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse nicht mehr den heutigen Stand der Lehre dieser Kirchen.

So bewirkt das rechtfertigende Handeln Gottes, das die Einheit bewirkt, auch die legitime Verschiedenheit der Bekenntnisformulierungen und Ordnungen des kirchlichen Lebens. Die Kirchen der Reformation haben „gelernt, das grundlegende Zeugnis der reformatorischen Bekenntnisse von ihren geschichtlich bedingten Denkformen zu unterscheiden“ (LK 2). Der Grund der Einheit ist das in der Bekenntnisformulierung zum Ausdruck kommende Evangelium der rechtfertigenden Gnade Gottes selbst.

Dieses Gnadengeschehen Gottes, das Einheit und Verschiedenheit bewirkt, bleibt nun aber keine geheimnisvolle, unidentifizierbare Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit findet ihren konkreten Ausdruck da, wo sie den Menschen geschenkt wird: in der Feier des Wortes und der Sakramente. Hier stiftet sie Gemeinschaft, hier geschieht Kirche. Diese Überzeugung trägt die gesamte LK. Sie wird in der Einleitung formuliert: „Die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch die Zuwendung seines Heils in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet“ (LK 2). Gemeinschaft in Wort und Sakrament ist daher auch Inhalt, Ziel und voller Ausdruck der vollen Einheit der Kirche.

4. Die legitime Verschiedenheit, die zunächst im Blick auf den Bekenntnisstand der Kirchen ausgesagt wird, findet einen zusätzlichen Ausdruck in der Verschiedenheit der partikularen und gemeinsamen kirchlichen Strukturen sowie in der „möglichst großen Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt“.

Die gerechtmachende Gnade Gottes, das in Predigt und Sakrament dem Menschen begegnende Evangelium, schafft einen neuen Menschen, der „in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen, in der Gewißheit, daß Gott seine Herrschaft vollenden wird, (lebt). So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit“ (LK 10). „In Verkündigung, Taufe und Abendmahl ist Jesus Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig. So wird den Menschen die Rechtfertigung in Christus zuteil, und so sammelt der Herr seine Gemeinde. Er wirkt dabei in vielfältigen Ämtern und Diensten und im Zeugnis aller Glieder seiner Gemeinde“ (LK 13). Die LK versteht Kirche als konkret gelebte Rechtfertigung und die Lehre von der Kirche als angewandte Rechtfertigungslehre. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis und den Stellenwert der Strukturen der einzelnen Kirchen und der einen Kirche. Die kirchlichen Strukturen wie die Kirche selbst stehen im Dienst der Darstellung (und nicht der Verwirklichung) der rechtfertigenden Gnade Gottes.

Der von der Konkordie verfolgte Weg geht von der Rechtfertigung des einzelnen zur Gemeinde. Die Art kirchlicher Gemeinschaft und die konkrete Gestalt dieser Gemeinschaft werden abgeleitet von der Botschaft, die den einzelnen Christen und dann die Christen insgesamt frei und bereit macht zum Dienst in der Welt. Sie werden eingeordnet unter das Gesamtthema „Zeugnis und Dienst in der Welt“. Dort haben – so die LK – die Fragen nach den kirchlichen Strukturen (Gestalt des Amtes, Ordnung der Gemeinde, organisatorische Konsequenzen der Erklärung der Kirchengemeinschaft) ihren Ort. Diese Bereiche werden in der Konkordie nicht einzeln behandelt und zum Teil nicht einmal genannt. Es ist aber bezeichnend, daß die Erwähnung des kirchlichen „Dienstes“ immer in engstem Zusammenhang mit Dienst und Zeugnis an den Menschen und der gesamten Welt geschieht (LK 10, 11, 13, 15). Dies hat eine doppelte Bedeutung: 1. Zeugnis und Dienst in der Welt, die nicht auf der Sammlung um Wort und Sakrament beruhen, sind nicht Darstellung des Lebens des Glaubens und damit Hinweis auf das alleinige Gnadenhandeln Gottes. 2. Umgekehrt sind Zeugnis und Dienst in der Welt nicht nur Konsequenz des Lebens der christlichen Gemeinschaft, sondern sie bilden deren Rahmen. Da sich dieser Rahmen stets ändert, ist es auch nicht möglich,

christliche und kirchliche Institutionen festzulegen. Ihre rechte Gestalt muß der jeweiligen Situation entsprechen. Das Verlangen der Konkordie, keine zu genauen organisatorischen Konsequenzen zu ziehen, sowohl für das Leben der einzelnen Kirchen wie auch für die neu gewährte Kirchengemeinschaft, und dies den lokalen Gemeinden und Situationen zu überlassen, ist somit kein Zufall, sondern eine theologische Konsequenz eines Gesamtverständnisses. „Übereinstimmend haben (die Kirchen der Reformation) die freie und bedingungslose Gnade Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi für jeden, der dieser Verheißung glaubt, bezeugt. Übereinstimmend haben sie bekannt, daß Handeln und Gestalt der Kirche allein von dem Auftrag her zu bestimmen sind, dieses Zeugnis in der Welt auszurichten, und daß das Wort des Herrn jeder menschlichen Gestaltung der christlichen Gemeinde überlegen bleibt" (LK 4).

Viele der hier angeführten theologischen Entscheide findet man auch in anderen Dialogen. Doch ist der Unterschied nicht zu übersehen. Eine von der Rechtfertigungsbotschaft ausgehende theologische Überlegung führt zu einer besonderen Einschätzung von Rolle und Stellenwert kirchlicher Strukturen, die die LK radikal von anderen ökumenischen Dialogergebnissen (insbesondere den aus dem Dialog mit der katholischen Kirche) unterscheidet. Auch ein „mehr" an Strukturen, das die Leuenberger Gemeinschaft sich vielleicht geben muß auf dem Weg der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft, wird an dem grundlegenden theologischen Sachverhalt und der sich daraus ergebenden Bedeutung von Strukturen nichts Wesentliches ändern. Will man diesen Dialog zwischen reformatorischen Kirchen mit dem Dialog mit andern Kirchen vergleichen, so ist die Frage letztlich nicht ein „mehr" oder ein „weniger" an Strukturen, sondern die des theologischen Stellenwertes von Strukturen.

2.2. Ein „nicht-lehrmäßiger" Grund

Eine zweite Erklärung der „leichten" Leuenberger Struktur muß nun aber hinzugefügt werden. Es wurde oft gefragt, ob die LK zu einer bis dahin nicht vorhandenen Kirchengemeinschaft geführt hat oder ob sie eine de facto existierende lutherisch-reformierte Gemeinschaft in Europa nur im Nachhinein theologisch begründete. So gestellt ist die Frage zu theoretisch und kann nicht ohne viele Differenzierungen beantwortet werden. Die Frage weist aber auf einen wichtigen Sachverhalt hin: Die LK galt nicht einer einzigen Situation, sondern gibt Antwort auf recht verschiedene Herausforderungen.

Von besonderem Gewicht ist dabei die Situation der deutschen Kirchen. Dort gibt es in einem Land reformierte, lutherische und unierte Kirchen. Dabei ist aber entscheidend, daß diese Kirchen seit Jahren in einer gemeinsamen Struktur (die EKD West und Ost und heute die eine EKD) zusammengeschlossen sind und bereits vor der Ausarbeitung der LK vielerorts Kirchengemeinschaft pflegten. Für diese Kirchen war bei der Ausarbeitung der Konkordie eine Sache besonders wichtig: der fehlende theologische Konsens, der deutlich zeigt, warum die konfessionellen Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten nicht mehr trennend sind. Der vorhandenen gemeinsamen kirchlichen Struktur fehlte, gerade auch in den unierten Kirchen, die theologische Grundlage der Kirchengemeinschaft und die formelle Aufhebung der geschichtlichen Lehrverurteilungen. Diesem Fehlen setzt die LK ein Ende. So hat auch die EKD konsequent die LK in ihre Verfassung als einen grundlegenden Text, der eine theologische Lücke schließt, aufgenommen. Von einem „mehr" an Strukturen konnte keine Rede sein; man hat ja bereits die nicht gerade „leichte" EKD-Struktur, die auf keinen Fall durch eine zusätzliche Dachorganisation erweitert werden sollte. Im deutschen Kontext hat die LK den Erwartungen entsprochen, und es ist verständlich, daß bis heute diese Kirchen, in denen die Einheitsstrukturen bereits vorhanden waren, keine zusätzliche Struktur wünschen.

Eine zweite Situation ist die der Kirchen, die vor Ort keinen reformierten oder lutherischen Partner kennen, wie z.B. die lutherischen Kirchen Skandinaviens (die aus rechtlichen Gründen auch gar nicht alle der LK formell zustimmen konnten) oder die reformierten Kirchen aus dem britischen Raum oder der Schweiz. Für diese Kirchen ist die LK in erster Linie eine Konkordie, die ihr Verhältnis zu Kirchen in anderen Gegenden Europas regelt. Diese Kirchen haben aufgrund ihrer lokalen Situation nie das Bedürfnis empfunden, eine zusätzliche Struktur zu schaffen. Auf ihre konkrete, alltägliche, lokale Situation konnte die LK nur geringe direkte Auswirkungen haben. Hier würde auch eine „strukturiertere" Gemeinschaft wenig ändern. Die jetzige Struktur der Leuenberger Gemeinschaft ist für sie ausreichend.

Hinzu kommt schließlich eine dritte Situation, wo im gleichen Land, aber getrennt, ein reformiertes und ein lutherisches Kirchentum existierte, wie in Frankreich, Holland, Ungarn, CSFR. Hier mußte die LK einen ganz anderen Zweck erfüllen. Sie mußte zugleich den theologischen und den strukturellen Rahmen der Einheit geben. Hier ist nach zwanzig Jahren das „strukturelle Defizit" der LK am deutlichsten, und in diesen Ländern hat sich die Situation nur sehr langsam weiterentwickelt. Diese letzte

Gruppe ist zahlenmäßig sehr klein (weniger als 10 % aller Lutheraner und Reformierten Europas), und diese Kirchen sind, wie alle Minderheiten, sehr zurückhaltend gegenüber ökumenischen Bemühungen, weil sie darin eine mögliche Infragestellung ihrer Existenz erblicken. So sind auch sie letzten Endes mit dieser strukturell nicht zu verbindlichen Konkordie nicht unzufrieden. Doch bleibt in diesen Ländern im Blick auf die Verwirklichung der lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft vieles zu tun.

Diese drei kurz beschriebenen Situationen, in denen die LK jeweils verschieden in Anspruch genommen wurde und wird, stehen natürlich nicht unvermittelt nebeneinander. Die zwanzigjährige Geschichte der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft der LK und die (wenigen) Strukturen, die man sich gegeben hat, haben viele neue Beziehungen geschaffen. Man könnte viele Beispiele von deutlichen Annäherungen erwähnen, die zur Überwindung mancher Schwierigkeiten beitrugen. Man könnte aber auch gewisse Verständnisschwierigkeiten schildern, die deutlich machen, daß verschiedene Ausgangssituationen zu unterschiedlichen Erwartungen führen, die oft von dem Partner in einer anderen Situation gar nicht verstanden werden. Dies gehört zum Rezeptionsprozeß, ist aber im Kontext unserer Überlegung nicht die entscheidende Problematik.

Entscheidend ist die Feststellung, daß die „leichte" Struktur der Leuenberger Gemeinschaft auch anders als theologisch begründet werden kann. Ausreichend vorhandene gemeinsame Strukturen im Bereich der „großen" Signatarkirchen haben wohl die Leuenberger Zurückhaltung gegenüber neuen Strukturen entscheidend mitgeprägt.

2.3. Schlußfolgerung

Es wäre nun wichtig festzustellen, in welchem Verhältnis die theologische und die „nicht-lehrmäßige" Begründung zueinander stehen. Es handelt sich sicher nicht um ein Entweder-Oder. Die Geschichte der Leuenberger Konkordie ist die des Zusammenspiels beider Elemente. Daß theologische Überlegungen und nicht-lehrmäßige Faktoren in der Ausarbeitung der „leichten" Struktur zusammenwirkten, ist an und für sich auch kein Problem. Dies wird auch in anderen ökumenischen Dialogen deutlich. Trotzdem muß nach dem genauen Verhältnis beider Elemente gefragt werden, wenn die LK über den europäischen Kontext hinaus einen Modellcharakter beanspruchen möchte. Die Klärung dieses Verhältnisses ist jedoch eine schwierige, und vielleicht eine heute noch nicht zu lösende Aufgabe.

Auf der einen Seite muß festgehalten werden, daß die Leuenberger Gemeinschaft in den vergangenen Jahren, trotz der erwähnten Verschiedenheit der Ausgangssituationen und Erwartungen, durch ein deutliches Zusammenwachsen gekennzeichnet ist. Durch den noch tiefer liegenden theologischen Konsens wurde so manche Verschiedenheit zum Ausdruck des Reichtums der einen Kirche. Kirchen verschiedenster Kontexte konnten ihre Verbundenheit in Wort- und Sakramentsgemeinschaft vertiefen. Über vorgegebene Strukturen hinweg entstand eine Kirchengemeinschaft, deren Struktur von wichtiger ökumenischer Bedeutung ist. Die theologische Begründung der Leuenberger Struktur darf daher nicht zu schnell abgewertet werden.

Die Verschiedenheit der Ausgangssituationen und insbesondere die Tatsache, daß die großen Signatarkirchen bereits ein ausreichendes gemeinsames Kirchentum kannten und viele andere im eigenen Lande keine neue Struktur brauchten, da es vor Ort keinen lutherischen oder reformierten Partner gibt, sind andererseits sicher auch eine Erklärung dafür, daß man die organisatorischen Folgerungen (LK 42 f.) in den Verantwortungsbereich der lokalen Kirchen in ihren besonderen Situationen verlegte. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man deshalb geneigt sein, die „leichte" Gesamtstruktur vor allem „nicht-lehrmäßig" zu erklären und die theologische Begründung teilweise als Vorwand zu verstehen.

Zwei Elemente könnten zur Klärung beitragen:

1. Es wäre entscheidend festzustellen, ob die in den einzelnen Kirchen vorhandenen (leichten oder schweren) Strukturen theologisch so zu deuten sind, wie es die Kirchen im Leuenberger theologischen Dialog ausgesprochen haben. Wenn dies auch für die einzelnen Kirchen zutrifft, dann sind in der Tat die gewählten Strukturen Ausdruck eines theologischen Grundentscheids. Wenn dies nicht der Fall wäre und die in den einzelnen Kirchen vorhandenen Strukturen, die die leichte Leuenberger Struktur mitbestimmten, anders begründet werden, als dies theologisch in Leuenberg ausgesagt wurde, dann bestünde hier eine Inkonsequenz von wichtiger ökumenischer Bedeutung, die zu kritischen Anfragen an das Leuenberger Modell führen müßte.

2. Es wäre zudem wichtig, daß diese Gesamtproblematik auch innerhalb der Leuenberger Gemeinschaft bedacht würde. Es ist auffallend, daß in den Gesprächen über die die LK begleitenden Strukturen, die „nicht-lehrmäßigen" Elemente, die Verschiedenheit der Ausgangssituationen und der damit verbundenen unterschiedlichen Erwartungen nur selten erwähnt werden. Es wäre von entscheidender Bedeutung, die eigene Entstehungsgeschichte kritisch zu untersuchen, besonders dann, wenn immer wieder

betont wird, daß vor allem die theologische Grundüberlegung die „leichte" Struktur der LK erklärt. Solch eine Klärung wäre wichtig für die Deutung des gesamten Leuenberger Einheitsmodells.

Daß hier manches noch undeutlich ist, wollte wohl G. Gaßmann sagen in seiner bereits erwähnten Bemerkung bei der Vollversammlung in Straßburg, daß die LK „für den historischen und theologischen Kontext der Reformationskirchen in Europa angemessen und zureichend (ist), nicht aber für die historischen und theologischen Kontexte anderer Dialoge und der durch sie erstrebten engeren und schließlich vollen Gemeinschaft"[17].

Anmerkungen

1 G. Gaßmann, *Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassendere ökumenische Dialog — Zur Frage der Kompatibilität von Lehrgesprächen im Rahmen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung.* In: Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg. Hrsg. A. Birmelé. Frankfurt/M. 1988, 118 f.

2 H. Meyer, *Critique of the Leuenberg Agreement as an Ecumenical Model.* In: The Leuenberg Agreement and Lutheran-Reformed Relationships. Ed. W. Rusch and D. Martensen. Minneapolis 1989, 53-66, 63 f. Französischer Text in: Positions Luthériennes 37/1989, 208-222, 219 f.

3 L. Vischer, *„. . . satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche".* In: Christliche Freiheit im Dienst am Menschen (Festschrift für Martin Niemöller). Frankfurt/M. 1972, 243-254, 249 und 253.

4 Diese Gesamtentwürfe findet man im Anhang der Studie von E. Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Paderborn 1983. Dort: A68-A84.

5 Ibid. A84-A100.

6 Texte in E. Schieffer A101-A121.

7 Siehe die Synopse beider Texte in E. Schieffer A132-A157.

8 Siehe die Akten der Konferenz in Sigtuna: M. Lienhard (Hrsg.), *Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.* Ökumenische Perspektiven 8. Frankfurt/M. 1977.

9 Siehe die Berichtsbände über die Vollversammlungen in Driebergen 1981 und Straßburg 1987.
— *Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Driebergen.* Hrsg. A. Birmelé. Ökumenische Perspektiven 10. Frankfurt/M. 1982.
— *Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg.* Hrsg. A. Birmelé. Frankfurt/M. 1988.

10 Bericht der dritten Vollversammlung. III/2 — Anm. 9. 147.

11 Ibid. 15-50.

12 epd-Dokumentation 49a/1984.

13 Lukas Vischer, *Konkordie und Kirchengemeinschaft — Erwartungen für die Zukunft.* In: Konkordie und Kirchengemeinschaft. Anm. 9, 92-107, 106.

14 Bericht aus Driebergen. Ibid. 112.

15 *Konkordie und Ökumene.* Bericht aus Straßburg. Anm. 9, 147 und 148.

16 Siehe z. B. die Bemühungen des internationalen katholisch/ lutherischen Dialogs im Dokument *„Einheit vor uns"* (1985).

17 Siehe Anm. 1.

HARDING MEYER

Strukturierte Gemeinschaft ohne gemeinsame Strukturen?

Das Problem strukturierter Gemeinschaft im Lichte der lutherischen Stellungnahmen zum katholisch/lutherischen Dokument „Einheit vor uns"

Der internationale katholisch/lutherische Dialog hatte seine zweite Phase (1973-1984) mit dem Dokument „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft"[1] (im Folgenden zumeist: EVU) abgeschlossen.

Die Reaktionen waren zahlreich. An privaten Äußerungen liegen mir annähernd fünfzig kürzere oder längere Stellungnahmen oder Besprechungen vor, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Aber auch von lutherischen Kirchen gingen eine Reihe ausführlicher Stellungnahmen beim Lutherischen Weltbund ein, die eine erhebliche Breite seiner Mitgliedskirchen abdecken: von den beiden, damals noch nicht vereinigten Mitgliedskirchen in den USA, von den deutschen lutherischen Kirchen sowohl in der BRD als auch in der ehemaligen DDR und von zwei der vier großen skandinavischen Kirchen (Finnland und Norwegen); hinzu kommen zwei kürzere Stellungnahmen der Thüringischen Landeskirche und der Kirche von Oldenburg.[2] Diese *kirchlichen* Stellungnahmen sind es, die hier ins Auge gefaßt werden sollen.

Während in den privaten Stellungnahmen aufs Ganze gesehen Zustimmung und Kritik sich die Waage halten, überwiegt in den kirchlichen Stellungnahmen ganz deutlich die Kritik. Sie richtet sich so gut wie ausschließlich auf den letzten Teil von EVU, also jenen Teil, der unter der Überschrift „Dienstgemeinschaft" (Nr. 86-148) die Frage der Gestaltwerdung und damit der Strukturierung katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft behandelt. Daß sich die Aufmerksamkeit besonders auf diesen Teil von EVU richtet ist durchaus sachgemäß; denn hier liegt in der Tat das besondere Anliegen und das Neue, das dieses katholisch/lutherische Dialogdokument von allen vorausgegangenen unterscheidet.

Diese besondere Intention von EVU und der daraus resultierende besondere Charakter des Dokuments seien hier kurz in Erinnerung gerufen.

Intention und Charakter von „Einheit vor uns"

Es geht um die Überführung von Glaubensgemeinschaft in Kirchengemeinschaft. Auf dem Hintergrund ihrer bisherigen Arbeit wollte die Dialogkommission sich und ihren Kirchen Rechenschaft darüber geben, in welcher Weise das – gewiß noch nicht abgeschlossene – Bemühen um Überwindung kirchentrennender Lehrfragen einmünden könnte in die Verwirklichung sichtbarer und gestalteter Einheit zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche. Die Kommission tat das in der Überzeugung, daß zwischenkirchliche Lehrgespräche nicht einfach fortfahren können mit der Anhäufung theologischer Konsense, ohne zu fragen, wohin denn der Weg des Lehrgesprächs führt und welche Schau von kirchlicher Einheit sich im Lichte der bisherigen Konsensbildung abzuzeichnen beginnt. Daher der Untertitel des Dokuments „Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft". Die Kommission war sich durchaus bewußt, daß sie von einer *zukünftigen* – gegenwärtig noch nicht, allenfalls in „Vorformen" greif- und realisierbaren – Möglichkeit sprach. Daher der Titel des Dokuments „Einheit *vor uns*", wobei auf die Frage des „Wann?" nicht mit einem zeitlichen, sondern einem sachlichen Hinweis geantwortet wird: Sobald „im Blick auf den Glauben, das sakramentale Leben und das ordinierte Amt ein Grundkonsens erreicht (ist), der die zwischen Katholiken und Lutheranern noch bestehenden Verschiedenheiten nicht mehr als kirchentrennend erscheinen läßt und die gegenseitigen Lehrverurteilungen gegenstandslos macht" (Nr. 123). Die gelegentlich geäußerte Kritik, die Überlegungen und Vorschläge des Dokuments seien „verfrüht"[3], ist darum unangebracht.

Aus dieser Vorschau in eine Zukunft, die sich zwar abzuzeichnen beginnt, deren Eintreten aber nicht zeitlich, sondern nur sachlich zu bestimmen ist, ergibt sich der Charakter des Dokuments EVU. Es will keinen festen Plan aufstellen, nach dem in Zukunft minutiös zu verfahren wäre. Vielmehr möchte es eine für die rechte Fortführung des Dialogs notwendige und auf den bisherigen Dialog sich gründende Skizze bieten, die für Korrekturen offen ist, noch mancher Ergänzungen bedarf und in diesem Sinne zum Mitdenken aufruft. Das betont vor allem der letzte Paragraph von EVU (149), wird aber bereits im Vorwort der beiden Vorsitzenden hervorgehoben, wenn es von dem „Wagnischarakter" und der „Vorläufigkeit" der angestellten Erwägungen redet.

Grundsätzliches Ja zu strukturierter kirchlicher Gemeinschaft

Die Stellungnahmen haben nicht nur volles Verständnis für den besonderen Charakter des Dokuments; sie befürworten auch – und das ist von großer Wichtigkeit – seine Intention. Nirgendwo wird in den Stellungnahmen die Notwendigkeit des Übergangs vom Glaubenskonsens zu gestalteter, sichtbarer kirchlicher Gemeinschaft grundsätzlich in Frage gestellt. Im Gegenteil, im Blick auf seine Intention erhält EVU Lob und Ermutigung. Die „Gemeinschaft in Christus" darf – so heißt es z. B. in der VELKD-Stellungnahme – „nicht ausschließlich als eine unsichtbare Größe gesehen" werden, sondern „zielt hin auf erfahrbare und institutionell greifbare Glaubensgemeinschaft". Das Grundanliegen von EVU wird darum „begrüßt" und „als Anliegen unserer Gemeinden bekräftigt"[4]. „‚Einheit vor uns' behaftet die Kirchen bei ihrer ökumenischen Verpflichtung, um die Einheit der Kirche zu ringen und sie Gestalt werden zu lassen."[5] Der „Einheit (muß) ein sichtbarer Ausdruck gegeben werden"[6].

Wenn es im Luthertum jemals eine Zeit gegeben hat, in der man dem Bemühen um „sichtbare", „gestaltete", „institutionelle" oder „strukturierte" Gemeinschaft der Kirchen ablehnend gegenüberstand, so scheint sie heute der Vergangenheit anzugehören.

Gegenläufigkeiten?

Sieht man jedoch, wie rasch und auf nahezu der ganzen Linie die Zustimmung zur Intention von EVU sich in Kritik und Ablehnung der von EVU vorgeschlagenen *Konkretisierungen* verwandelt, dann zögert man mit einer solchen Feststellung. Denn die Kritik ist zum Teil von einer Art, die zu der Frage zwingt, ob diese Kritik denn mit jener grundsätzlichen Befürwortung strukturierter Kirchengemeinschaft wirklich noch in Einklang gebracht werden kann oder ob sie ihr nicht vielmehr entgegensteht. Auf diese eigenartig gegenläufigen Tendenzen muß dringend hingewiesen werden. Das geschieht hier nicht in erster Linie, um EVU zu verteidigen und unberechtigte Vorwürfe und offensichtliche Mißverständnisse zurückzuweisen, so nötig das auch ist. Vielmehr geht es mir vor allem darum zu zeigen, daß es im lutherischen Bereich noch gründlicher und geduldiger Überlegungen und Besinnungen bedarf über das, was sichtbare, gestaltete, strukturierte kirchliche Gemeinschaft bedeutet und erfordert. Hier besteht offensichtlich noch eine erhebliche Ratlosigkeit. Diese Ratlosigkeit scheint Pate gestanden zu haben bei den gegen EVU erhobenen, ebenso scharfen wie unberechtigten Vorwürfen. Und diese Vorwürfe

wiederum tragen jene Gegenläufigkeit in sich, die das Ja zur strukturierten Kirchengemeinschaft wieder in Frage zu stellen und es zu einer bloßen Beteuerung zu machen droht.

Das sei an zwei Punkten kurz, an einem dritten Punkt, der sowohl in EVU als auch in den Stellungnahmen besonderes Gewicht hat, ausführlicher verdeutlicht.

1. „Organisatorische Vereinigung"?

Es ist beachtlich, wie z. B. in der norwegischen Stellungnahme die sehr nachdrückliche Befürwortung „sichtbarer Einheit"[7] und der dazugehörenden „Ordnung der Gemeinschaft"[8] – also „äußerer Ordnungen"[9], „ekklesialer Ordnungen"[10], „gemeinsamer Strukturen"[11] – den Text von Anfang bis zum Ende durchzieht.

In den meisten Fällen steht dem der Vorbehalt zur Seite, daß gegenüber diesen Ordnungen und Strukturen, so unverzichtbar sie als „Ausdrucksformen" der Einheit auch sind, der „Konsens im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente" „einen entscheidenden Vorrang"[12] – „Priorität"[13] – habe. Die Einheit der Kirche sei, so heißt es, *„nicht zuerst* eine Einheit *organisatorischer Art* ..., sondern eine Einheit in Christus, die wir im Glauben und in dem Bekenntnis festhalten"[14]. Das ist ein ebenso notwendiger wie selbstverständlicher Vorbehalt, den auch der katholisch/lutherische Dialog nicht nur nie in Abrede gestellt, sondern seinerseits stets betont hat.

Die Art jedoch, wie die Stellungnahme diesen durchaus richtigen Vorbehalt immer wieder ins Spiel bringt und ihn – ungeachtet der Tatsache, daß dieser Vorbehalt zur Gesamtargumentation und zu den Vorschlägen von EVU unlösbar hinzugehört – zum Ausgangspunkt ihrer Kritik von EVU macht, wirkt eigenartig gegenläufig zu der von der Stellungnahme selbst vertretenen Forderung nach sichtbarer Einheit und geordneter Gemeinschaft. Sie tendiert dahin, die zur sichtbaren, geordneten Gemeinschaft nun einmal unerläßlichen „äußeren Ordnungen" und „organisatorischen" Aspekte, um die es im letzten Teil von EVU („Dienstgemeinschaft") geht, in einer Weise abzuwerten, daß sie nun doch wieder als etwas Gleichgültiges, ja Überflüssiges erscheinen, auf das man sich am besten gar nicht einläßt, weil dadurch der „Vorrang", die „Priorität" des Glaubenskonsenses geschmälert werden könnte.

Eine ähnliche Gegenläufigkeit kann man auch in der VELKD-Stellungnahme beobachten. Auch dort findet sich zunächst die starke Befürwortung „erfahrbarer und institutionell greifbarer Glaubensgemeinschaft"

und das Ja zur „Strukturierung“ von Kirchengemeinschaft, und es wird mit Recht hinzugefügt, hier bestehe „ein Nachholbedarf evangelischer Kirchen“ [15]. Dem tritt dann aber eine sehr pauschale Ablehnung „organisatorischer Vereinigung“ gegenüber, die dadurch noch unterstrichen wird, daß man sagt, „volle (wechselseitige) Anerkennung“ der Kirchen genüge zur Wiederherstellung der „Koinonia“ und organisatorische Vereinigung „schaffe kein ‚Mehr‘ an Koinonia“ [16]. Auch hier nimmt man mit der anderen Hand, was die eine gegeben hatte. Denn wie sollte es „Institutionen“ und „Strukturen“ der Gemeinschaft geben unter Ausklammerung aller Fragen der „Organisation“ und „organisatorischer Vereinigung“? Und: Was heißt denn „kein ‚Mehr‘ an Koinonia“? Erhält die Koinonia durch „Institutionen“ und „Strukturen“ der Gemeinschaft und damit auch durch „organisatorische“ Elemente nicht erst die nötige und mit Recht gewünschte „Erfahrbarkeit“ und „institutionelle Greifbarkeit“?

Es ist darum dringend nötig, noch ausgewogener zu denken und zu argumentieren, damit das lutherische „nicht notwendig“ (nec necesse est; vgl. CA 7), das gegen die Forderung nach strikter Gleichförmigkeit aller konkreten Ausgestaltungen kirchlicher Ordnung gerichtet ist, sich nicht unter der Hand doch wieder zu einer Vergleichgültigung geordneter, strukturierter, institutioneller Gemeinschaft überhaupt und zur Erklärung ihrer Überflüssigkeit verwandelt – was es für die Reformation mit ihrem Wunsch und Bemühen um Wahrung der überkommenen kirchlichen Ordnung gewiß nicht war. Das Festhalten an dem entscheidenden Vorrang des Konsenses im Verständnis des Evangeliums und seiner Verkündigung in Wort und Sakrament darf also das Bemühen um sichtbare Einheit und konkret geordnete, strukturierte Gemeinschaft nicht konterkarieren. Ganz im Gegenteil! Es gibt die Freiheit gerade zu einer entschlossenen Bejahung sichtbarer, strukturierter Einheit und dem, was sie erfordert und was EVU ins Auge faßt.

2. *Zentralität der Amtsfrage?*

Vergleichbare Gegenläufigkeiten kann man dort beobachten, wo es darum geht, in das Bemühen um sichtbare und institutionelle Einheit die *Amtsfrage* als eine zentrale und die wohl dornigste Frage einzubeziehen, wie das im Dialog mit einer Kirche von stark amtsbezogenen Strukturen unvermeidbar ist. [17] Wenn es sich so verhält, wie die VELKD-Stellungnahme selbst sagt, „daß bereits im Neuen Testament und in der Alten Kirche Amt und Einheit einander zugeordnet sind“, dann darf man nicht, wo – wie in EVU – diese Zuordnung ernstgenommen wird, sogleich mit der roten Fahne winken und den Vorwurf erheben, hier werde das Amt so aufgewertet, daß es mit Wort und Sakrament „nivellierend gleichgestellt“, ja beidem sogar „übergeordnet“ werde. [18] Will man sichtbare und institutionelle Einheit, so muß man auch bereit und in der Lage sein, in aller Gelassenheit und Konzentration die Amtsfrage in ihrem ganzen Gewicht zu berücksichtigen – oder man tritt sich selbst auf die Füße.

Schließlich hatte der gesamte ökumenische Dialog über das kirchliche Amt – und nicht zuletzt der katholisch/lutherische Dialog – deutlich gezeigt, wie für alle Kirchen das Amt dem Wort Gottes und seiner Verkündigung als „Dienst“ (2 Kor 5,18) zugeordnet, ihm also nicht „gleichgestellt“ oder gar „übergeordnet“ ist, freilich zugleich als von Gott eingesetzter „Dienst“ unverzichtbar bleibt. Zudem war – auch in EVU (Nr. 94; 96) – immer wieder gesehen und gesagt worden, daß bei der genaueren Bestimmung dieser Zuordnung von Evangelium (Wort Gottes) und Amt zwischen Lutheranern und Katholiken deutliche Verschiedenheiten und Asymmetrien bleiben. Die Erörterung der Amtsfrage in ihrer Bedeutung für die Gestaltwerdung der Einheit und die Beschreibung einer möglichen Wiedergewinnung der Gemeinschaft im kirchlichen Amt vollziehen sich in EVU streng unter diesen Voraussetzungen, so daß der Verdacht, dem sei nicht so, nur von anderswoher einfließen kann.

3. *Gemeinschaft im historischen Bischofsamt?*

Ein Punkt, auf den sich die Kritik in besonderem Maße richtet, an dem aber erneut – in den Stellungnahmen – jene Gegenläufigkeit und Ratlosigkeit angesichts der Erfordernisse und Möglichkeiten institutioneller und struktureller Gestaltwerdung der Einheit spürbar wird, ist die Frage der Eingliederung des lutherischen Amtes in die *apostolische Amtssukzession*. Um das zu zeigen, muß etwas weiter ausgeholt und auf die Reformation rückverwiesen werden, für die in dieser Frage ein Doppeltes gilt:

a) Die Reformation ist als solche und unlösbar verbunden mit der „ekklesiologischen“ und das heißt: ihr Verständnis von Kirche prägenden Erfahrung, daß die Apostolizität der Kirche – ihr Bleiben in der Lehre der Apostel – bewahrt werden konnte auch ohne Wahrung der Gemeinschaft mit dem in apostolischer Sukzession stehenden bischöflichen Amt. Diese „ekklesiologische Erfahrung“ bekräftigte nicht nur, was im Grunde immer gegolten hatte, nämlich daß die Apostolizität der Kirche primär die Apostolizität des Glaubens und der Lehre ist und das Bischofsamt ihr dient; sie implizierte darüber hinaus für das reformatorische Kirchenverständnis, daß diese Apostolizität des Glaubens und der Lehre in dem Sinne primär ist, daß sie auch dort nicht notwendigerweise verlorengeht,

wo man die Gemeinschaft mit dem in apostolischer Sukzession stehenden (Bischofs-) Amt nicht zu bewahren vermag.

b) Gleichwohl hat diese „ekklesiologische Erfahrung" im Bereich der lutherischen Reformation nicht zu einer Ablehnung oder auch nur zu einer Vergleichgültigung des in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamtes geführt. Nicht nur hat die lutherische Reformation beschrieben, was für sie ein rechtes Bischofsamt ist[19], und dementsprechend mehrfach – wenn auch letztlich vergeblich – versucht, ein evangelisches Bischofsamt einzuführen. Vor allem hat sie immer wieder und mit erheblichem Nachdruck ihre Bereitschaft, ihre „summa voluntas" erklärt, die bestehenden kirchlichen Strukturen und Ordnungen (ecclesiastica et canonica politia) anzuerkennen und so die sichtbare, institutionelle kirchliche Gemeinschaft zu wahren. Der kurze Text von Art. XIV der Apologie in seiner lateinischen und deutschen Fassung ist hier etwas wie ein Grundtext, der von anderen Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften mitgetragen wird.[20] Er zeigt zugleich, wie diese Bereitschaft allerdings unter der Bedingung stand, daß jene kirchlichen Strukturen und Ordnungen dem Evangelium nicht entgegenstehen. Diese Bedingung umschloß wiederum ein Zweifaches: Einmal mußten die kirchliche Ordnung und ihre Träger die reformatorische Predigt des Evangeliums zulassen und schützen, zum anderen durften die nach reformatorischer Überzeugung „humana auctoritate" geltende kirchliche Ordnung und Struktur den reformatorischen Gemeinden nicht als „notwendig", d. h. als für das Heil und das Kirchesein unabdingbar auferlegt werden.[21]

Der katholisch/lutherische Dialog unserer Tage bleibt – besonders was die lutherischen Teilnehmer und ihre Äußerungen betrifft – streng in der Spur dieser reformatorischen Überzeugungen:

a) Die lutherischen Teilnehmer sagen – zusammen mit den Katholiken –, „daß das inhaltliche Verständnis der Apostolizität das Primäre ist"[22], und machen zugleich klar, wie für sie dieser Primat der „Apostolizität ... im inhaltlichen Sinne" die Möglichkeit einschließt, daß notfalls auch ohne die formale apostolische Sukzession die Apostolizität im inhaltlichen Sinne bewahrt werden kann.[23]

b) Gleichwohl betrachten sie grundsätzlich ein „Amt der Leitung und der pastoralen Aufsicht", also eine „Funktion der Episkopé", als „für die Kirche notwendig" und „um der geschichtlichen Einheit und Kontinuität willen (als) unverzichtbar"[24]. Zu dieser „Episkopé" verhält sich das altkirchliche, in der katholischen Kirche bewahrte Bischofsamt wie eine legitime geschichtliche Ausformung, der aber als solcher keine Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit für die Kirche und ihr Amt zukommt. Dieses altkirchliche, in historischer Sukzession stehende Bischofsamt ist in lutherischer Sicht wohl ein „Zeichen"[25], aber keine „Verbürgung"[26] der inhaltlichen apostolischen Sukzession; es ist darum nicht – wie für die katholische Kirche – „notwendig", „wesentlich" und „unverzichtbar", wohl aber ist es „sinnvoll"[27] und damit wünschenswert.[28] „In diesem Sinne

sind die Lutheraner frei, sich der Forderung nach Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt zu stellen."[29]

Diese Überlegungen über Bischofsamt und apostolische Sukzession, die ihrerseits – was die lutherische Seite anbetrifft – die Überzeugungen der Reformation wiederholen und die deutlich Konsens und Differenz zwischen katholischer und lutherischer Auffassung markieren, bilden Hintergrund und Ausgangsbasis für die Überlegungen und Vorschläge von EVU (bes. 94-99). Sie besagen zugleich, wie man es sachlicher nicht sagen kann, daß von einem „Defekt" oder „Mangel", wie man ihn von katholischen Voraussetzungen aus dem lutherischen Amt zuspricht[30] und rebus sic stantibus auch wohl zusprechen muß, aus lutherischer Sicht und von lutherischen Überzeugungen her nicht die Rede sein kann.[31]

All das geht, wie gezeigt, klar aus den beiden eng ineinandergreifenden Dialogdokumenten „Das geistliche Amt in der Kirche" und EVU hervor.

Und dennoch werfen fast alle Stellungnahmen dem letzten Dokument vor, es habe sich der katholischen Auffassung von der ekklesialen Notwendigkeit des historischen Bischofsamtes und von dem daraus sich ergebenden „defectus" des lutherischen Amtes angeschlossen[32] und somit die lutherischen Überzeugungen und – wie die DDR-Stellungnahme sagt – die lutherische Identität „total preisgegeben".[33]

Man fragt sich, wie es zu diesem Vorwurf kommen kann.

Es scheint, als läge der neuralgische Punkt bereits im bloßen Gedanken einer möglichen Aufnahme der Gemeinschaft im historischen Bischofsamt, als ob eine solche Aufnahme der Gemeinschaft im historischen Bischofsamt eo ipso auch die Übernahme der katholischen Bewertung dieses Amtes bedeute. Die Reformation dachte anders, und der katholisch/lutherische Dialog folgt dieser von der Reformation vorgezeichneten Linie. EVU geht es jedenfalls ganz entscheidend darum, die beschriebenen Verschiedenheiten der Bewertung des historischen Bischofsamtes zu respektieren, d. h. zu belassen und doch zu einer Gemeinschaft in diesem Amt zu gelangen.

Gerade dies gewährleistet der in EVU beschriebene Prozeß der Verwirklichung einer für strukturierte Kirchengemeinschaft unverzichtbaren Gemeinschaft im kirchlichen Amt, ein Prozeß, der – wohlgemerkt – erst beginnen kann, wenn „im Blick auf den Glauben, das sakramentale Leben und das ordinierte Amt ein Grundkonsens erreicht ist" (Nr. 123):

a) Er setzt ein mit einer durch den vorausgesetzten Grundkonsens möglich gewordenen *gegenseitigen Anerkennung* der Kirchen als Kirche Jesu Christi und ihres Amtes als des von Christus seiner Kirche eingestifteten Amtes (Nr. 124; 118). Damit sind – auf struktureller Ebene – die lutheri-

schen Überzeugungen respektiert (Primat des Evangeliums und der Apostolizität des Glaubens) und das Mißverständnis ausgeschlossen, als sei die lutherische Kirche und das lutherische Amt erst Kirche und Amt nach der Aufnahme der Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt.

b) Der Prozeß als ganzheitlicher Prozeß setzt sich aber fort, indem auf dem Wege der – durch die gegenseitige Anerkennung ermöglichten – gemeinsamen Ausübung der Episkopé die lutherischen Kirchen in die *Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt* gleichsam hineinwachsen. Damit sind – auf struktureller Ebene – katholische Überzeugungen respektiert (ekklesiale Unverzichtbarkeit des historischen Bischofsamtes) und das Mißverständnis ausgeschlossen, als sei für Lutheraner das historische Bischofsamt und die Gemeinschaft mit ihm für Kirche und Kirchengemeinschaft irrelevant und beliebig.

Auch in der verwirklichten Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt werden also die spezifisch lutherische und die spezifisch katholische Schau und Bewertung, ebenso die jeweilige Art der Ausübung von Amt und Bischofsamt[34], nicht zugunsten des einen oder anderen aufgegeben.[35]

Es ist darum auch durchaus unangebracht zu sagen, hier werde das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" preisgegeben.[36]

Grund und Ursache der Gegenläufigkeiten

Möchte man die beschriebenen Gegenläufigkeiten zusammenfassend charakterisieren, so könnte man sie auf die etwas spitze Formel bringen: *strukturierte Gemeinschaft ja, aber ohne gemeinsame Strukturen.*

Versucht man den Gegenläufigkeiten auf den Grund zu gehen, so legen sich zwei Erklärungen nahe:

Erstens: Es scheint, *man möchte beim Bemühen um strukturierte Gemeinschaft bei dem Modell gegenseitiger Anerkennung – Anerkennung als Kirchen und der kirchlichen Ämter – verharren und nicht darüber hinausgehen.* In mehreren der Stellungnahmen wird das ausdrücklich gesagt: eine gegenseitige Anerkennung der Ämter und der Amtsausübung sei hinreichend, darüber hinausführende „gemeinsame Strukturen" seien unnötig.[37]

Damit aber macht man vor der Verwirklichung strukturierter Gemeinschaft halt. So wichtig und unerläßlich eine gegenseitige Anerkennung für eine vertretbare Strukturierung der Gemeinschaft auch ist, ist sie allenfalls die Voraussetzung strukturierter Gemeinschaft, jedoch noch nicht die gesuchte strukturierte Gemeinschaft selbst. Denn „gegenseitige Anerkennung" ist ihrem Wesen nach ein „gemeinsames Urteil", das – wie EVU es beschreibt – den Weg zu wirklicher Gemeinschaft freigibt; sie ist aber als solche noch keine „Gemeinschaft", geschweige denn eine „strukturierte Gemeinschaft", so daß, auch wo eine gegenseitige Anerkennung ausgesprochen worden ist, die Frage strukturierter Gemeinschaft weiter auf ihre Beantwortung wartet. Was gegenseitige Anerkennung bewirkt, ist darum nicht mehr – aber gewiß auch nicht weniger! – als ein sich gegenseitig respektierendes Nebeneinander der Kirchen (EVU 87; vgl. 91 und 92; 47; 49). Will man mehr, nämlich eine verpflichtete, gestaltete, strukturierte Gemeinschaft – und die Stellungnahmen wollen das offensichtlich ebenso, wie EVU das will –, dann muß man im Sinne von EVU das bloße Anerkennungsmodell überschreiten bzw. ergänzen und den Weg zu gemeinsamen Strukturen einschlagen. Daß auf diesem Wege, zumal mit Partnerkirchen stark amtsbezogener Strukturen, die Frage nach gemeinsamen Strukturen des kirchlichen Amtes und seiner gemeinsamen Ausübung unausweichlich ist (vgl. EVU 92; 47), ist sachgemäß und bedarf keiner weiteren Erklärung oder Rechtfertigung.

Ich gebe zu, daß im früheren ökumenischen Denken des Luthertums das Anerkennungsmodell in der Tat vorherrschte. Das entsprach und war gekoppelt mit den damals noch weitverbreiteten Vorbehalten gegenüber dem ökumenischen Ziel sichtbarer, gestalteter, strukturierter Einheit der Kirchen überhaupt. Wenn es aber heute so ist, daß man – wie die Stellungnahmen selbst zeigen – lutherischerseits diese Vorbehalte überwunden hat oder zu überwinden beginnt, dann müßte man gleichzeitig die ökumenische Genügsamkeit des bloßen Anerkennungsmodells überprüfen. Nur dann käme man aus jenen Gegenläufigkeiten heraus und bliebe die Befürwortung strukturierter Gemeinschaft nicht mehr blockiert und unwirksam.

Zweitens: Nach der Lektüre der Stellungnahmen kann man sich der Frage nicht entziehen, warum in ihnen *so wenig spürbar wird von jener Freiheit, die die lutherische Reformation kennzeichnete und die auch das Luthertum kennzeichnen sollte, wo es um kirchliche Ordnungen und Strukturen geht.* Diese so oft und mit Recht, vor allem im Rückgriff auf CA 7 und ihr „satis est – nec necesse est" gerühmte Freiheit, die ja eines der Merkmale lutherischer Identität darstellt, ist ein Korrelat zur Souveränität des Evangeliums: Wenn nur das „eine Notwendige" – das Evangelium und seine Verkündigung in Wort und Sakrament – gewahrt ist, ist man frei für kirchliche Ordnungen und Strukturen und ihre Übernahme, sofern diese nicht den Anspruch erheben, um des Evangeliums (und damit um des Heils) willen übernommen werden zu müssen, und dadurch selbst das Evangelium verdecken.

Dem entsprach die oft ausgesprochene Bereitschaft der lutherischen Reformation zur Bewahrung der überkommenen kirchlichen Strukturen, auf die hier schon mehrfach verwiesen wurde, derer sich die Stellungnahmen jedoch samt und sonders nicht zu erinnern scheinen.

Ganz anders – um nur ein Beispiel zu nennen – das Dokument der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes „Mehr als Einheit der Kirchen", das der Vollversammlung in Evian (1970) vorlag und das zu zitieren sich lohnt: „Wenn ... eine bestimmte Form des Amtes als Bedingung für die Gültigkeit der Amtshandlungen postuliert wird, so muß das die wahre Einheit der Kirche gefährden. Wo diese Forderung jedoch nicht erhoben wird, sondern eine bestimmte Form des Amtes, beispielsweise das Bischofsamt, als für die Einheit der Kirche förderlich erscheint, besteht *volle Freiheit,* dieses Amt anzuerkennen oder zu übernehmen, vorausgesetzt, daß dadurch die gleichzeitige Anerkennung von Ämtern, die außerhalb der episkopalen Ordnung stehen, nicht ausgeschlossen wird."[38]

Wenn das katholisch/lutherische Dialogdokument „Das geistliche Amt in der Kirche" sagt, daß „die Lutheraner frei (sind), sich der Forderung nach Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt zu stellen" (Nr. 80; vgl. 65 und 66), und wenn EVU von dorther (vgl. Nr. 97) zu beschreiben versucht, wie diese „Freiheit" nicht nur beteuert, sondern nun auch ergriffen werden kann, dann liegt das genau auf jener von der lutherischen Reformation vorgezeichneten Linie.[39]

Sofern diese im Evangelium gründende *Freiheit für* – nicht *von!* – kirchliche Ordnung und kirchliche Strukturen zum lutherischen Bekenntnis selbst gehört, *könnte* der Vorwurf einiger der Stellungnahmen, in EVU werde die lutherische Identität preisgegeben, zur Anfrage an diese Stellungnahmen selbst werden. Natürlich ist jener Vorwurf, wie gezeigt wurde, höchst unangebracht, und er soll hier auch gar nicht an die Stellungnahmen zurückgegeben werden. Aber die Tatsache, daß man ihn zurückgeben *könnte,* verweist erneut auf jene Gegenläufigkeiten in der Frage nach strukturierter Gemeinschaft, die es dringend durch eine gründlichere und geduldigere Besinnung zu überwinden gilt, wenn wir Lutheraner unser Ja zur sichtbaren, gestalteten, strukturierten Gemeinschaft der Kirchen durchhalten und nicht wieder zurücknehmen wollen.

Anmerkungen

1 Paderborn u. Frankfurt/M. 1985.
2 Publiziert sind von diesen Stellungnahmen lediglich die Stellungnahme der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB (Texte aus der VELKD, 37/1989) und die Stellungnahme der „Ad-hoc-Gruppe der Gemeinsamen Einrichtung Ökumene" unter Federführung der Geschäftsstelle des Nationalkomitees des LWB in der DDR (Ökumenische Rundschau 1989, 454-465). Die anderen Stellungnahmen, die dem Generalsekretariat des LWB zugesandt wurden, liegen in vervielfältigter Form vor. Alle Stellungnahmen werden im Folgenden mit Stichwort (z. B. VELKD, DDR, Norwegen usw.) und Seitenzahl zitiert.
3 Z.B. Finnland, 1 und 13; Norwegen, 6 f.; Thüringen, 1; vgl. DDR, 458.
4 VELKD 19.
5 DDR 456.
6 Norwegen 2; vgl. USA 3; Finnland 2; 6.
7 Norwegen 2; 3; 6.
8 Ibid. 3.
9 Ibid. 2; 6; 9.
10 Ibid. 2.
11 Ibid. 6.
12 Ibid. 6.
13 Ibid. 9.
14 Ibid. 2.
15 VELKD 19 f.
16 Ibid. 20.
17 Die VELKD-Stellungnahme sagt mit Recht: „Die besondere Partnerschaft mit der römisch-katholischen Kirche ... bringt spezifische Probleme mit sich, wenn ein Modell der Vereinigung ausgearbeitet werden soll. Das ist bei der Beurteilung des Textes (sc. von EVU) zu berücksichtigen" (21).
18 Ibid. 14 f.
19 CA 28; Tractatus, BSLK 489-496.
20 Vgl. AS III, 10 (BSLK 457 f.); FC X,19 (BSLK 1060); vgl. dazu auch *„Das geistliche Amt in der Kirche",* 42.
21 Apologie 14 faßt das kurz zusammen, indem sie sagt, „... daß wir zum höchsten geneigt sind, alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennet canonicam politiam, helfen zu erhalten, so die Bischöfe unsere Lehre dulden und unsere Priester annehmen wollten".
22 *„Das geistliche Amt in der Kirche",* 60.
23 Ibid. 63 und 64.
24 Ibid. 42, 43 und 47.
25 Ibid. 66.
26 Ibid. 64.
27 Vgl. ibid. 66.
28 Vgl. Apologie XIV (s. o. Anm. 21).
29 *„Das geistliche Amt in der Kirche",* 80.
30 Unitatis redintegratio (Ökumenismusdekret), 22.
31 Zu sagen, wie die meisten Stellungnahmen es leider tun (DDR 459; vgl. 461; Finnland 13; 15; vgl. 14; Norwegen 6; 8; VELKD 11/12), daß die lutherischen

Dialogteilnehmer sich ausdrücklich oder stillschweigend der katholischen Auffassung von einem „defectus" des lutherischen Amtes im Sinne von UR 22 angeschlossen hätten, ist darum schlicht falsch. Überdies machen die Texte klar, daß, wo immer in EVU (94; 95; 98; 124) oder im vorausgegangenen Dokument *„Das geistliche Amt in der Kirche"* (75-77) auf diese Auffassung rekurriert wird, es sich um die *katholische* Auffassung handelt.

32 Die DDR-Stellungnahme sagt: „Das römisch-katholische Kirchen- und Amtsverständnis ist in EVU zum Konstitutivum für eine lutherisch-katholische Kirchengemeinschaft geworden" (461), und meint, in ihrer Kritik an EVU der Gefahr entgegentreten zu müssen, daß „das Bischofsamt und die apostolische Sukzession mit einem ‚necesse est'" versehen werden (460). Auch die norwegische Stellungnahme scheint zu meinen, daß in EVU die Lutheraner das Bischofsamt als „notwendig" und „die historische Entwicklung des Bischofsamtes ... als normativ" betrachten (8). Ganz klar wird das in der finnischen Stellungnahme behauptet: „In the ‚Facing Unity' document episcopacy is viewed as essential for the Church, and the historical development of the episcopate as normative" (11; vgl. 10).
Was keine der Stellungnahmen erkennt – was freilich auch EVU nicht expliziert und noch nicht zu explizieren brauchte –, ist eher das Gegenteil: Dadurch daß der in EVU beschriebene Prozeß der Entstehung eines gemeinsamen Amtes mit der wechselseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter, also auch des lutherischen Amtes beginnt, *bevor* dieses in Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt eingetreten ist, und dadurch daß man eine Gemeinschaft im historischen Bischofsamt trotz einer bleibenden *Differenz* in der Beurteilung seines ekklesialen Stellenwertes für möglich hält, vollzieht sich eine sehr bedeutsame – implizite – *Neuinterpretation* der katholischen Auffassung von der „Unabdingbarkeit" und „Notwendigkeit" des historischen Bischofsamtes und der apostolischen Amtssukzession für die Legitimität des kirchlichen Amtes. Es wäre hilfreich gewesen, wenn die Stellungnahmen das gesehen und den katholisch/lutherischen Dialog aufgefordert hätten, diese implizite Neuinterpretation nun auch zu explizieren.

33 DDR 464. Die DDR-Stellungnahme erhebt den Vorwurf der Preisgabe lutherischer Identität oder des lutherischen Propriums gleich viermal (457; 461; 462)!

34 Das synodale Element z. B. würde im Bereich der lutherischen Kirchen vermutlich sehr viel ausgeprägter bleiben als auf katholischer Seite. Auch dürfte es klar sein, daß im Blick auf das noch zu bestimmende Maß und die noch zu bestimmende Art, in denen dem päpstlichen Primat für die Kirchengemeinschaft als ganze – und nicht nur für die katholischen Pfarrgemeinden oder Ortskirchen – Funktionen zukommen, klare Verschiedenheiten bleiben werden. Wie sich das im einzelnen gestaltet, kann eine cura posterior bleiben. Entscheidend ist zunächst nur, daß in der vertretenen Schau derartige Verschiedenheiten Raum haben.

35 Die kollegial ausgeübte Episkopé bzw. eine kollegiale Gestalt des Episkopats (EVU 143; vgl. 127-131) ist darum wohl die angemessenste Form der gemeinsamen Ausübung des Bischofsamtes (vgl. 128).

36 Dieser Vorwurf wird von fast allen Stellungnahmen erhoben (VELKD 14; vgl. 8; Finnland 5; vgl. 16 f.; DDR 457; 465; Norwegen 9; Oldenburg 2). Dem gegenüber muß gesagt werden: Das zentrale Anliegen des Modells einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" war die Möglichkeit einer Wahrung kirchlicher Identitäten innerhalb der Einheit. Sein Anliegen war nie der Verzicht auf strukturierte Gemeinschaft und gemeinsame Strukturen.

37 Norwegen 8: „Wir sind der Meinung, daß es möglich sein kann, zu einer gegenseitigen Anerkennung der Amtsausübung in unseren beiden Kirchen zu gelangen ... Unsere Kirche kann sich aber nicht dem Vorschlag der Kommission anschließen, der auf einen Integrationsprozeß im Bereich des kirchlichen Amtes gerichtet ist. . ." VELKD 20: „In der wechselseitigen vollen Anerkennung einer anderen christlichen Gemeinschaft als Kirche Jesu Christi, die als Sakraments- und Dienstgemeinschaft gelebt wird und wechselseitige Anerkennung der Ordination einschließt, ist nach lutherischer – wie altkirchlicher – Überzeugung die Teilung der Koinonia überwunden. Eine organisatorische Vereinigung über diese Anerkennung hinaus schafft kein ‚Mehr' an Koinonia" (vgl. 11). Finnland 8: „The definition and development of a common structure of ministry is not absolutely necessary, in the view of our church. In our view it should be possible to find a basis for the acceptance of each other's ministries without normative and essential common structures with regard to the form of ministry."

38 Nr. 32; in: Lutherische Rundschau 1970/1, 60.

39 Es wird ja oft vergessen, daß die lutherischen Bekenntnisschriften im Streit über die „Mitteldinge" nicht nur diejenigen verwerfen, die die „christliche Freiheit" durch eine evangeliumswidrige Aufwertung der „Mitteldinge" preisgeben, sondern auch jene, die die „christliche Freiheit" preisgeben, indem sie die Mitteldinge „abschaffen", „als sollte es der Gemeinde Gottes nicht frei stehen, jeder Zeit und Ort derselben Gelegenheit nach, wie es der Kirchen am nützlichsten, sich eines oder mehr (sc. solcher Mitteldinge) in christlicher Freiheit zu gebrauchen" (unum vel plura adiaphora recipere et pro ratione libertatis Christianae usurpare. FC X, 30 [BSLK, 1063; vgl. 816]).

MARY TANNER

Insights from the Developing Anglican Structures of Unity and Authority

The ways in which the structures of the Church of England and the Anglican Communion have evolved since the sixteenth century are easily documented. The break between the Provinces in England and Ireland and the rest of Western Christendom came about largely for political reasons, chiefly the desire of Henry VIII for a male heir. The abuses of the medieval church meant that the rejection of Papal authority was easily brought in to justify that break. The determined efforts to maintain the ministry of the universal Church with its three orders of bishops, priests and deacons was crucial for the continuity of the Church of England with the Western Catholic Church. Through the episcopal ministry the Church of England was understood as having an essential link to the earliest beginnings of Christianity and inherited with it a system of episcopal leadership. But the Establishment of the Church of England with the role of Parliament and the Royal Supremacy were important in ensuring that the role and place of the laity were also embedded in the ordering of the Church's life. Some three hundred years later the expansion of the Church of England as a result of the expansion of the British Empire and colonisation opened the way for the development of the Anglican Communion as it exists today: it grew up on the back of the British Empire. The American Revolution more than anything else led to the formation of Anglican Provinces and brought with it an insistence upon provincial autonomy. While autonomy entailed the legal and juridical right of each Province to govern its way and life, autonomy was never the sole criteria for understanding the relationship of Provinces to the Church of England and to one another. A shared history, a shared ethos, and above all a shared liturgy enshrined in the early years in the Book of Common Prayer, gave content to the unity of the Provinces of the Anglican Communion. The basic unity of its life came to be expressed in the skeletal frame of the Chicago-Lambeth Quadrilateral with its fourfold emphasis on the Scriptures, Creeds, Sacraments and Ministry. The Quadrilateral has been formative in describing not only the unity and identity of Anglicans, but also that unity which Anglicans seek with other Christians.

The interdependence of the Provinces has come to be maintained through certain structures or instruments of unity, which have gradually

developed and are still developing. The Archbishopric of Canterbury is the most ancient of the instruments of unity and goes back to the arrival of St. Augustine in 597. Being in communion with the Archbishop of Canterbury is a visible sign of the unity of bishops and of their Churches in the Anglican Communion. His task is not to command, but to gather; it is not juridical. The Lambeth Conference of bishops was held for the first time in 1867 for "brotherly counsel and encouragement". It has never assumed the functions of a general synod for the Communion which enacts canons that are binding but passes numerous resolutions that serve as "safe guides" for action. The Anglican Consultative Council (ACC) was instituted in 1968 and brings together bishops, clergy and laity and meets more frequently than the Lambeth Conference. Its role and its relationship with other organs of the Communion are still being worked out. The calling of regular Primates' Meetings was set up in 1978 for a more effective means of exercising episcopal collegiality.

The development of these Anglican structures has happened in response to the felt needs of Anglicans during the last one hundred years. Anglicans have explicitly argued that any developments in their own structures ought to be in line with the structures that bind them together and the identity which they believe should belong to a truly universal Church. Behind the development of autonomous but interdependent Provinces, together with the structures that bind them together lie questions which are rarely addressed openly. At the Reformation the Church of England's intention was to be the embodiment of the Western Catholic Church in England. However, the emergence of autonomous Provinces has resulted in the formation of a worldwide Communion conterminous with the Roman Catholic Church and with parallel, though not identical, universal structures. While some Anglicans, perhaps the majority, recognise themselves as a parallel Church some continue to regard the Church of England as essentially the English part of the Western Catholic Church, and view with some embarrassment the development of the Anglican Communion with its growing structures and increasing tendency towards a centralised Church. It is also clear that some Roman Catholics find it difficult to come to terms with the worldwide Anglican Communion and view the Church of England as solely determinative for Anglican-Roman Catholic relationships.

In the last twenty years two matters have tested the Anglican structures of unity and the notions of the autonomy and interdependence of the Provinces. The first is the ordination of women to the priesthood and episcopate. The second was the request to reply not as individual Provinces,

but as an Anglican Communion to the *Final report of the Anglican-Roman Catholic International Commission.*

The question of the ordination of women to the presbyterate, and more particularly to the episcopate concerns the fourth item of the Quadrilateral and thus touches an essential bond of the Church's unity. Any decision concerning a major development, some would argue a fundamental change, in the ministry of unity affects not only a single Province but the whole community. Moreover since Anglicans intended the continuation of the ministry of the universal Church at the Reformation some maintain that only a truly Ecumenical Council should determine the question of women's ordination.

When the matter became an issue in Hong Kong in the 1960's unilateral action was not taken, but the matter was brought to the Lambeth Conference of 1968. That Conference requested every national or regional Church to give careful study to the question of the ordination of women to the priesthood and to report findings to the Anglican Consultative Council. Before any national or regional Church should make a final decision the advice of the ACC should be sought and carefully considered. Two and a half years later the first meeting of the Anglican Consultative Council was held and although eight Churches had begun the consultative process, none had the results of its study. The Bishop of Hong Kong asked for advice since his own synod had voted in principal to ordain women. The Council, by a narrow margin of support, passed a resolution advising the Bishop of Hong Kong that if, with the approval of his synod, he decided to ordain women his action would be acceptable to the Anglican Consultative Council and that the Council would use its good offices to encourage all Provinces to continue in communion with him.

The 1978 Lambeth Conference was important in furthering the direction of developments. That Conference recognised the autonomy of its member Churches, acknowledging the legal right of each Church to make its own decisions about the appropriateness of admitting women to Holy Orders. The resolution made clear that "the holding together of diversity within a unity of faith and worship is part of the Anglican heritage". The intention of the Lambeth resolution was not to make a definitive judgement for the Anglican Communion on the validity of such ordinations, but to respect the positions of both sides. Resolution 21 declared its acceptance of member Churches that do ordain women and urged respect for Provinces which do not ordain women and vice-versa. As a result, some bishops left the Conference thinking that the question of the validity of such ordinations had been settled; others thought that it had not been settled.

The ordaining of women to the presbyterate led inevitably to the question of their consecration to the episcopate. Because of the position of the bishop who holds together the unity and continuity of the Church, the need to make a decision at Communion-wide level, rather than Provincial level, was even more clearly understood. In 1985 the Episcopal Church of the United States of America expressed its intention not to withhold consent to the election of a bishop on grounds of gender. At the same time recognising the interdependence of the Communion and the need to seek the advice of the wider episcopal fellowship on a matter that touched the essential bond of unity, the bishops of the Episcopal Church of the United States of America sought the advice of the Anglican Communion through the newly formed Primates' Meeting.

The Primates welcomed the request for consultation seeing it as a clear indication that the Episcopal Church recognised the consequences its action would have not only on its own life but on the wider Anglican family. The Primates did not see the consultation as simply a request for permission to proceed for the Episcopal Church had in fact the constitutional right to do so. As a direct result of bringing the matter to the Primates' Meeting, the Archbishop of Canterbury set up a working party to seek out the response of the Provinces to the suggestion that women should be consecrated as bishops and to prepare for the discussion of the bishops at the Lambeth Conference in 1988. It is significant that its report begins with a chapter entitled "Listening as a Mark of Communion" in which the responses of seventeen of the twenty-seven Provinces are summarised. The working party was not asked to make recommendations, but simply to provide evidence for the forming of the mind of the bishops of the Lambeth Conference. However in struggling to understand how a Communion in which juridical authority is exercised at the level of Provinces should proceed with a matter which touches the communion of a whole, the working party saw two options before the Bishops. The first was to counsel restraint in the hope that the moral authority inherent in the gathering of the entire episcopate would find response at the provincial level. The second option was to suggest that if a Province were persuaded by compelling doctrinal reasons, and its experience of women in ordained ministry, and by the demands of the mission of the Church in its region, and if this were accepted with the overwhelming support of the dioceses of that Province, then such a step should be offered for reception, or indeed rejection, in the whole Communion; and by the Universal Church. The bishops at Lambeth resolved:

that each Province respect the decision and attitude of other Provinces in the ordination or consecration of women to the episcopate, without such respect necessarily indicating acceptance of the principals involved, maintaining the highest degree of communion with the Provinces which differ.

The resolution went on to point to the need to continue a dialogue in the Communion and requested the Archbishop of Canterbury to set up a commission to aid the process of reception.

This detailed history concerning the ordination of women, both raises questions about, and offers insights into, the structures of unity and of authority of the Church. The first issue relates to the concepts of autonomy and interdependence of the different parts of a world-wide Church. While at present in the Anglican Communion binding decision may only be taken at provincial level, autonomy has not been the only factor at work in coming to decisions. No Province has acted in such a way as to suggest it is sufficient by itself and has no need of the others. There has been an effort to consult and to take decisions in the light of the thinking of the wider fellowship of the Communion through referring matters to the Anglican Consultative Council, the Primates' Meeting and the Lambeth Conference. Nevertheless, the review of events raises in a sharp way the question of whether communion between the Provinces requires more than instruments of consultation. Does the Anglican Communion need instruments of authority which could speak for and to the Churches? Does it need instruments of authority whose judgements and decisions would be accepted even when unwelcome?

The Bishop of Birmingham, the co-chairman of the Anglican-Roman Catholic International Commission, has written: "We are not used to such organs of authority at an inter-Provincial level and have (to my mind) uttered a lot of pius hot air to justify this." He points to the fact that the Thirty-Nine Articles do not repudiate the notion of General Councils; indeed the Jacobean Church of England actually sent delegates to the Synod of Dort. He sees the doctrine of provincial autonomy as a child of the nineteenth century – "the fruit of a strange union between English Bishops and lawyers who were scared stiff of anything which might appear to impugn Royal Supremacy and the gut reaction of ex-colonials who did not wish to submit to a religious form of colonisation".

Not all Anglicans would wish to see the Anglican Communion developing along such lines with a more centralised government and a coercive authority. Any move in a direction which hardens formal authority at the expense of a freedom is regarded as a betrayal of Anglican Reformation

insight. Some would argue that the present evolving structures rightly allow for the unity of the Communion to be held from the circumference to the centre, rather than being imposed from the centre outwards on a struggling and disobedient circumference. The Anglican instinct to hold together the autonomy of Provinces with their interdependence as illustrated in the handling of the ordination of women may have much to commend it as a part of the insight of Anglicanism to resist becoming merely a set of disparate Provinces bent on going their own way on the one hand, or a tight, centralised institution fraught with hard-won unity and hard to check disobedience on the other.

Nevertheless, if this combination of autonomy and interdependence is to be effective, there are some questions which arise out of the events concerning the ordination of women which need consideration. The precise relationship between the Lambeth Conference, the Primates' Meeting and the Anglican Consultative Council needs clarifying. The episcopate has authority *de jure divino*, an authority not given to it by delegation from the Church, but given by Christ in the Church. Whether or not they have any legislative authority which is legally binding on the Provinces, the Lambeth Conference of bishops and the Primates' Meeting surely have an authority by virtue of the office of the bishops and by virtue of the fact that they are all gathered together. But what sort of relationship should exist at world level between the collegiality of the bishops and the communal structuring of the Anglican Consultative Council which embodies the lay voice? If this is intended as a mirror image of provincial synods, what is its particular relevance when no legally binding decisions are made at world level? While a structure like the Anglican Consultative Council, which brings together lay and ordained, has a role to play in forming a mind on matters that affect the unity of the whole Communion, yet there is a danger that such a pan Anglican Synod without juridical authority will simply generate more and more business that ought more appropriately to be done at a provincial level. In any developing structures the principal of subsidiarity is crucial.

The events concerning the ordination of women, while illustrating the way in which consultation has given meaning to interdependence, at the same time illustrates that in order to work effectively, realistic time scales have to be provided. While Lambeth 1968 was right to ask for consultation so that a Communion-wide mind might be formed, the two years was clearly insufficient, and no adequate evidence or theological reflection was provided for the Limuru meeting of the Anglican Consultative Council. Similarly the two year period of consultation over women in the epis-

copate hardly provided adequate time for Provinces to respond. Worldwide structures of Consultation need realistic timescales. They also need agendas which are confined to matters affecting the whole Communion and ought not to be expected to speak and pass resolutions on every political, moral, social, ecumenical and theological issue.

If Anglican are to hold together as a worldwide Communion then the workings of their structures of unity need scrutiny and further development and the principle of subsidiarity needs recognition; the proper interrelation of lay and ordained at Communion wide level needs greater clarity and not least of all the particular weight of the episcopal voice needs to be stressed and accepted.

Perhaps more than anything else emphasis needs to be placed upon the lengthy process of decision making. The embedding of the Gospel in the very different cultural contexts will take place with different emphases and at different paces. Sufficient time has to be given for seeking the mind of the Communion and for pronouncing that mind. Even when there is sufficient convergence towards consensus within the whole Communion, expressed through the Lambeth Conference, to warrant action by a Province with a degree of confidence, there is nevertheless always required a further period of testing, a period of open reception. The notion of "reception" has played an ever increasing role in the debate over women's ordination both within Provinces and between Provinces. This notion is not an idiosyncratic move on the part of Anglicans to get themselves out of a tight corner. The concept belongs to the Ancient Church. It worked in the case of the admission of Gentiles and the need for circumcision. Similarly, the decrees of the early councils, including Nicaea, though definitive, were not absolute. Councils were ecumenical not because the Emperor called them, not because the bishops issued official statements. Rather, they became ecumenical because over a period of several centuries the majority of Christians accepted the Nicene Creed and other conciliar formulae. Long before Anglicans gave prominence to the notion of reception in the debate on the ordination of women, it was firmly embedded in the writings of Vatican II. The concept is taken up in the authority texts of ARCIC I which talk of the faithful responding to, and assessing, the teaching of the ordained in a lengthy period of discernment. It is not the reception itself that creates the truth of a matter however, but rather it is the final indication that a decision has fulfilled the necessary condition for it to be a true expression of the faith. However, it is also a fact that Anglicans have always agreed that Councils may and sometimes have erred. The process of reception therefore is "open": it is possible that the

matter in hand will in fact be in time rejected and not accepted into the life of the Church.

The Anglican experience in recent years affirms that discovering the mind of Christ for the Church involves listening to the mind of the people, articulating that mind in Councils which are episcopally led and in synods of bishops, and beyond that, the receiving and embodying of that mind in the life of the whole Church, not just the life of a particular local church or provincial church, but as in the early church, in the communion of local churches. The maintaining of the faith is both corporate and ultimately universal.

If it is accepted that in a divided Church the Churches should not, indeed cannot, remain without development and cannot simply wait for a truly ecumenical council before acting on a development like women's ordination then recent events in the Anglican Communion may well have important pointers for the structures of unity and authority that should hold together a truly united Church. This needs debate and comment within the widest ecumenical forum not least of all in the Faith and Order Commission of which Günther Gaßmann in whose honour this book has rightly been compiled is Secretary.

WILLIAM G. RUSCH

The Lutheran-Episcopal Dialogue in the U.S.

A Proposal for a Movement from Agreement in Faith to a Common Structure of Ministry

Günther Gaßmann has been a valued friend and colleague in the ecumenical movement since the days when he served as a research professor at the Institute for Ecumenical Research in Strasbourg. Over the intervening years, several aspects of the ecumenical movement have emerged as deep and abiding interests for him. Among these concerns, already present before and during his work in Strasbourg, both the forms of church unity and Anglican-Lutheran relations occupy a special prominence.[1]

Thus I am pleased in this short essay to deal with a subject that picks up both of these themes. My topic is the Lutheran-Episcopal dialogue in the U.S. and its proposal to move from agreement in faith to full communion, including a common ministry. Here I will be able to examine a specific instance of the common theme of this *Festschrift*. The Lutheran-Episcopal dialogue in the U.S. has moved in some twenty-five years from the identification of agreement in faith to a concrete proposal for full communion between the Episcopal Church and the Evangelical Lutheran Church in America.[2]

This contemporary Lutheran-Episcopal dialogue in the U.S., conducted in three series (hereafter LED), began in 1969 after an official invitation had been extended in 1967 by a General Convention of the Episcopal Church. Prior to this development there is little evidence in the U.S. for official national dialogue between Lutherans and Episcopalians.[3]

At the beginning LED was sponsored by the Episcopal Church and the Lutheran Council in the U.S.A. (representing the American Lutheran Church, the Lutheran Church in America, and the Lutheran Church-Missouri Synod, and after 1978 the Association of Evangelical Lutheran Churches). In 1988 the Lutheran cosponsors of the dialogue became the Evangelical Lutheran Church in America and the Lutheran Church Missouri Synod.

As LED functioned between 1969 and 1991, its participants were cognizant of, and influenced by, Anglican-Lutheran dialogue being conducted on worldwide, regional, and national levels. Especially helpful resources on the world level included *The Pullach Report 1970-72, The Cold Ash Report,* and *The Niagara Report.*[4] On the regional level the results of the

Anglican-Lutheran European Commission and work in Germany, as well as Africa confirmed the conclusions being reached by LED.[5]

The first phase of LED lasted from October, 1969 until June, 1972. Agreements on Scripture, worship, baptism-confirmation, and apostolicity with a series of recommendations were published under the title *Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report.*[6] The recommendations exceeded the dialogue's mandate by not only requesting "continuing joint theological study and conversation" but a level of eucharist fellowship.[7] Although the sponsoring churches took no action on this latter suggestion, the participants of LED I saw no disagreement between Episcopalians and Lutherans on the Gospel and believed that their work was independently confirmed in *The Pullach Report.*

The second stage of LED began in January, 1976 and completed its work in November, 1980. LED II produced five joint statements, dealing with justification, gospel, Scripture, eucharistic presence, and apostolicity. This work was published in 1981 as *Lutheran-Episcopal Dialogue: Report and Recommendations.*[8] On the basis of the joint statements, the dialogue placed recommendations before the churches for mutual recognition, eucharistic hospitality, and cooperative programs of mission, prayer, and social action. Members of the dialogue from the Lutheran Church Missouri-Synod did not support these recommendations and had their own more modest proposals. The majority of members of LED II concluded that the agreement in faith identified in LED I had been broadened and thus they could recommend to their churches specific actions.[9]

As a result of the conclusions of LED I and II, and of the international Anglican-Lutheran Dialogue, the Episcopal Church and the American Lutheran Church, the Association of Evangelical Lutheran Churches, and the Lutheran Church in America entered into *the Lutheran-Episcopal Agreement* of 1982. This document is a refinement of the dialogue's recommendations, and clearly based on them; it is not identical with them. *The Agreement* has five parts: (1) a word of appreciation for the dialogues and a commitment to the goal of full communion, (2) a mutual recognition of these churches as churches in which the gospel is preached and taught, (3) an encouragement of common Christian life, (4) the establishment of a relation of "Interim Sharing of the Eucharist", and (5) the authorization of a third series of dialogue to settle any outstanding issues.[10]

Since 1982 all four churches have been in the process of reception of this agreement.[11] Generally the initial response has been positive. For the

first time a bilateral dialogue has led to substantive interchurch agreement and activity. Episcopalians and Lutherans in the U.S. have been experiencing a growing common life and mission in worship and study, and in covenants and cooperation.[12] It was becoming clear that as these churches moved toward the goal of full communion, they needed to address common structures in ministry.

This topic was clearly stated in the last point of *the Agreement,* and in fact became the mandate for LED III. The churches "authorize and establish now a third series of Lutheran-Episcopal Dialogues for the discussion of any outstanding questions that must be resolved before full communion (*communio in sacris*/altar and pulpit fellowship) can be established between the respective churches, e.g., implications of the Gospel, historic episcopate, and ordering of ministry (bishop, priests, and deacons) in the total context of apostolicity".[13] This fifth point of *the Agreement* was drafted to meet both the concerns of Lutherans and Episcopalians. Before proceeding to closer levels of fellowship, Lutherans wanted further assurance on consensus in the gospel; Episcopalians on the ordering of the Church.

LED III began its work in December, 1983, and at the outset gave major, but not exclusive, attention to the first part of its mandate. After five years of work *Implications of the Gospel* appeared.[14] This volume is a different type of dialogue report from most. It is conspicuously longer. Many topics are addressed in language unfamiliar to both churches. Many of the points have not been divisive between Episcopalians and Lutherans. The report discloses how much these two different traditions with their own histories are able to say together. Here is an expression of an agreement in faith for both traditions that stands under Scripture and their basic documents, e.g. *the Augsburg Confession* and the *Book of Common Prayer.* The publication challenges the churches to develop new levels of trust, cooperation, and mission.

There are five sections in *Implications of the Gospel.* Section 1 begins with Jesus' proclamation of the reign of God. Section 2 is concerned with the doctrines of classical Christianity, doctrines of the Trinity and of the person of Christ. Section 3 describes the church in terms of its liturgy, polity, and doctrine. Section 4 takes up the world as addressed by the gospel and the implications of the gospel for the life of the world. Section 5 deals with the mission of the gospel in the world.

The comprehensive contents of *Implications of the Gospel* seek to demonstrate the extensive consensus that exists between these two traditions. The volume with its study guide furnishes resources for joint programs of study, mission, and evangelism, all items encouraged by *the Agreement* in 1982. In this way it endeavors to move the churches beyond *the Agreement* and closer to full communion.

It was this claimed consensus in faith that allowed LED III to devote its full attention between January, 1988 and January, 1991 to historic episcopate and ordering to ministry. A movement had occured from faith agreements to need for agreement in structures of ministry in order to arrive at full communion. This latter topic of ministry was treated in the last publication of LED under the title *Toward Full Communion and a Concordat.*[15] If the Episcopal Church and the Evangelical Lutheran Church in America are able in the coming years to receive this work and to adopt it in a juridical sense, they will have a rationale and resource to move them to common structures of ministry and to full communion.

The introduction of *Toward Full Communion* traces the work of LED until 1991. It shows how the goals and methods of this dialogue are compatible with both churches' statements on ecumenism and the official actions of the Lambeth Conference and the Lutheran World Federation. The first chapter describes the historic impasse between Lutherans and Anglicans on ministry and especially the historic episcopate and indicates resources in ecumenical theology that could lead to a break in this impasse. Chapter two details the theological consensus between Anglicans and Lutherans that has been identified through decades of dialogue around the world. Chapters three and four cover respectively Lutheran churches and episcopal ministry, and the Episcopal Church and the ministry of the historic episcopate. The fifth, and last, chapter deals with full communion. This ecumenical term is used in the sense of the definition from *The Cold Ash Report.*[16] It means that members of one body may receive the sacraments of the other, bishops from each church participate in consecrations of bishops from the other church, clergy from each church may exercise liturgical functions in a congregation of the other, and that there are organs of consultation to express and strengthen fellowship, and enable common witness, life and service.

It is in chapter five of *Toward Full Communion* that LED moves from agreement in faith to a structure of unity to be lived out in full communion. The document makes clear that the unity expressed by full communion is not something achieved by the process of dialogue or legislative agreements. It is a gift received in and from Christ. This unity is intended to express a fully shared life and mission between these two churches. In describing the way to this unity, LED acknowledges the assistance that it received from The *Niagara Report*, although the proposal of LED III is not

simply a repetition of this report.[17] The formulation of *Baptism, Eucharist and Ministry* that episcopal succession is to serve as a sign, but not a guarantee is present in the text, but it does not play a prominent role.[18]

Thus this final chapter of *Toward Full Communion* provides the rationale for the *Concordat of Agreement* whose juridical acceptance by the Episcopal Church and the Evangelical Lutheran Church in America would lead these churches to a model of structural unity in full communion. Each church would preserve its own autonomy, but eventually share one ordained ministry, recognizing each other's clergy as interchangeable with their own.

The preface of the *Concordat* defines full communion according *The Cold Ash Report.* It calls for consultation with the Anglican Consultative Council and the Lutheran World Federation, as well as with other churches, during the time that this concordat is under consideration.

The *Concordat,* to be accepted or rejected by one vote in both churches, provides for actions by both churches. These actions are based on a recognition of the one catholic and apostolic faith as it is witnessed in the unaltered *Augsburg Confession,* the *Small Catechism,* and *The Book of Common Prayer.* These documents are to be studied by candidates for ordination in both churches.

This agreement in faith leads to common action and structures. Bishops of both churches will participate in the ordination of all *future* bishops. This participation is seen as a call for mutual planning, consultation, and interaction in *episkope,* mission, teaching, and pastoral care.

The Episcopal Church recognizes, when this concordat is approved, the full authenticity of the ordained ministries presently existing within the Evangelical Lutheran Church in America. Pastors are recognized as priests, and bishops as chief pastors exercising a ministry of *episkope.* This recognition is commensurate with the claims that the Evangelical Lutheran Church in America makes for itself.

To permit the full interchangeability and reciprocity of all Evangelical Lutheran Church in America pastors as priests or presbyters, and also deacons as deacons, the Episcopal Church commits itself to the suspension of the preface to the *Ordinal* of *The Book of Common Prayer* that requires only persons ordained by bishops in historic succession to function as ordained ministers in the Anglican communion. This commitment is clearly an ecumenical breakthrough, which from a Lutheran perspective made the Concordat possible. The Episcopal Church endorses the affirmation that the historic catholic episcopate under the Word of God must always serve the gospel.

The Evangelical Lutheran Church in America agrees that its bishops, like its pastors, are ordained for a life service of the gospel, even though the tenure in office of bishops may be terminated by retirement, resignation, or term of office. It also affirms the teaching of the *Augsburg Confession* that Lutherans do not intend to depart from the historic faith and practice of catholic Christianity. The Evangelical Lutheran Church in America commits itself to the practice that only bishops will ordain all clergy. To allow for the full interchangeability and reciprocity of clergy of the Episcopal Church in the Evangelical Lutheran Church in America, the Evangelical Lutheran Church in America also commits itself to a dispensation for ordinands of the Episcopal Church from subscription to the unaltered *Augsburg Confession.*

Both churches provide for the establishment of a joint/doctrinal/liturgical commission to moderate the changes, to assist in joint planning for mission, to facilitate consultation and common decision making, to enable new consecrations/ordinations of bishops, and to issue guidelines.

The *Concordat* is the means for the creation of one ordained ministry for Episcopalians and Lutherans, open to women and men, to married persons as well as single persons. This ministry is offered as a contribution to the other churches in the ecumenical movement. At the same time in the *Concordat* both churches acknowledge the rights of the other to continue in dialogue with other churches, and to develop relationships and agreements. The full communion being brought about by the *Concordat* does not imply or inaugurate automatic communion between either of these two churches with other member churches of the Anglican Communion or the Lutheran World Federation.

Thus by the acceptance of the *Concordat,* the churches would enter into a process of realizing full communion. Although they would enjoy virtual full communion soon after enacting the changes, the process would be completely in place when all active bishops were part of the historic succession. The *Concordat* itself acknowledges that the full interchangeability of ordained ministries will probably take the longest. But this is the sequential enfolding of a process that should in no way be seen as conditional. Full communion includes the activities of the joint commission, the exchangeability of members and ministers, the establishment of recognized organs for consultation and communication to express and strengthen fellowship and to enable common witness, life, and service. Episcopal collegiality is included in full communion, but it does not exhaust its meaning.

Clearly at some point in history this ongoing process will result in the Episcopal Church and the Evangelical Lutheran Church in America shar-

ing one ordained ministry. They will be autonomous in structure yet interdependent in doctrine, mission, and ministry. They will have moved from agreement in faith to full communion with a common structure of ministry.

The dialogue has certainly put a bold and, according to the majority of its participants, a responsible proposal before its sponsoring churches.[19] Only as these churches enter into the process of reception of the dialogue's work and recommendations will it be possible to determine their willingness to accept this proposal. Nevertheless, the churches have before them an ecumenical opportunity of significant potential, which was made viable in part because of the scholarship and commitments to Christian unity of Günther Gaßmann.

Notes

1 See for example Günther Gaßmann, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, 1910-1937* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979); *Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964); and Günther Gaßmann, ed. *Vom Dialog zur Gemeinschaft: Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch*, Ökumenische Dokumentation, 2 (Frankfurt/M.: Verlag Otto Lembeck and Verlag Josef Knecht, 1975).

2 This movement can be traced in the several publications of the dialogue. See *Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report* (Cincinnati: Forward Movement Publications, 1973); William G. Weinhauer and Robert L. Wietelmann, eds. *The Report of the Lutheran-Episcopal Dialogue: Second Series 1976-1980* (Cincinnati: Forward Movement Publications, 1981); William A. Norgren and William G. Rusch, eds. *Implications of the Gospel: Lutheran-Episcopal Dialogue, Series III* (Minneapolis: Augsburg-Fortress and Cincinnati: Forward Movement Publications, 1988); William A. Norgren and William G. Rusch, eds. *Toward Full Communion and a Concordat: Lutheran-Episcopal Dialogue, Series III* (Minneapolis: Augsburg-Fortress and Cincinnati: Forward Movement Publications, 1991).

3 For one exception, see *Record of a Conference between the Commission of Comity of the Evangelical Lutheran Augustana Synod and the Sub-Committee of the Joint Commission for Conference on Church Unity of the Protestant Episcopal Church.* Held at Evanston, Illinois, December 3-4, 1935. (Evanston: Seabury-Western Theological Seminary, 1936).

4 *The Pullach Report 1970-72* in *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Harding Meyer and Lukas Vischer, eds. (New York: Paulist Press and Geneva: World Council of Churches, 1984, 13-34); *The Cold Ash Report: Anglican-Lutheran Relations* (London: Anglican Consultative Council and Geneva: Lutheran World Federation, 1983); *The Niagara Report: Report of the Anglican-Lutheran Consultation on Episcope* (Cincinnati: Forward Movement Publications, 1988).

5 See *Helsinki Report 1982: Anglican-Lutheran European Commission* (London: SPCK, 1983); *Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit: Eine gemeinsame Feststellung/On the Way to Visible Unity: A Common Statement* [known as the Meißen Report] (Berlin and Hannover: 1988); and an unpublished "An Anglican-Lutheran Ecumenical Bibliography" (November 8, 1990) by Michael Root.

6 See note 2 above.

7 *Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report*, 23-24.

8 See note 2.

9 *Lutheran-Episcopal Dialogue: Report and Recommendations*, 54-58.

10 *The Lutheran-Episcopal Agreement: Commentary and Guidelines* (New York: Lutheran Church in America, 1983).

11 On ecumenical reception see William G. Rusch, *Reception: An Ecumenical Opportunity* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

12 See *A Progress Report and Joint Pastoral Comments on the Lutheran-Episcopal Agreement* in *What Can We Share? A Lutheran-Episcopal Study Guide*, compiled by William A. Norgren (Cincinnati: Forward Movement Press, 1985, 73-85).

13 *The Lutheran-Episcopal Agreement: Commentary and Guidelines*, 13-14.

14 See note 2.

15 See note 2.

16 See note 4.

17 See note 4.

18 *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper 111, (Geneva: World Council of Churches, 1982), 29-30.

19 For the list of participants and their votes, see William A. Norgren and William G. Rusch, eds. *Toward Full Communion and a Concordat: Lutheran-Episcopal Dialogue Series III* (Minneapolis: Augsburg-Fortress and Cincinnati: Forward Movement Publications, 1991). The representatives of the Lutheran Church-Missouri Synod abstained from this proposal in view of the fact that their church did not accept *the Lutheran-Episcopal Agreement* in 1982.

II. Überlegungen

PIERRE DUPREY

Schrift, Tradition und Kirche

Schrift, Tradition und Kirche. Die Beziehung zwischen diesen drei Wirklichkeiten scheint mehr und mehr im Mittelpunkt des ökumenischen Dialogs zu stehen. Es ist bemerkenswert, wieviel Raum dieser Frage in der kürzlich durchgeführten Studie über die Antworten auf das von Glauben und Kirchenverfassung veröffentlichte Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt" (Lima-Dokument) gegeben wird.[1] Nach der Aufarbeitung der Erklärung von Montreal wurde die Diskussion in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weitergeführt. Im Rahmen der Plenarversammlung der Kommission in Bangalore 1978 wurde mit der Erklärung „Eine gemeinsame Hoffnung" ein neuer Schritt unternommen, der folgendermaßen gekennzeichnet worden ist:

„Hier geht es um zwei Dinge: a) Den ekklesialen Charakter des Überlieferungsprozesses: Tradition, Schrift und Kirche können nicht als voneinander getrennte Phänomene behandelt werden. Es gibt keine Tradition ohne konkrete menschliche Traditionen; es gibt keine Schrift ohne eine Gemeinschaft von Gläubigen; es gibt keine Kirche ohne die von Gott gegebene Tradition oder ohne das lebendige Wort Gottes in der Heiligen Schrift. b) Der ganze Überlieferungsprozeß steht unter dem Kriterium des treuen Zeugnisses für das von den Aposteln verkündigte Evangelium von Gottes freier Gnade und Wahrheit. ‚Für die nach-apostolische Kirche wurde die Berufung auf die von den Aposteln empfangene Tradition zum Kriterium. Da diese Tradition in den apostolischen Schriften enthalten war, wurden ganz natürlich diese Schriften als Autorität benutzt, um festzulegen, wo wahre Tradition gefunden werden kann. Diese frühen Berichte göttlicher Offenbarung sind innerhalb der Tradition darum von besonderer grundlegender Bedeutung, weil sie apostolischen Charakter haben.'

So sind es also nicht nur die Texte der Tradition, wie die Heilige Schrift oder die Glaubensbekenntnisse oder die sakramentalen Formen der Alten Kirche, sondern auch das lebendige Wort Gottes, der fleischgewordene Christus und der lebenspendende Geist, die die Kirche in die Wahrheit führen. Die Tradition bedeutet einen ständigen Dialog der Kirche mit Christus, eine ungebrochene Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben, eine ständige Gegenwart des Heiligen Geistes."[2]

In diesem Text ist die Verwendung der Begriffe „Offenbarung" und „lebendiges Wort Gottes" zu beachten. Auf dieses Thema werden wir später noch zurückkommen. Der Lima-Text verwendete den Ausdruck „der Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte", was „eine bestimmte theologische Interpretation der Tradition als eines ekklesialen, dynamischen Geschehens impliziert"[3]. Die apostolische Tradition wird in dem Teil über das Amt dahingehend beschrieben, daß sie „apostolische Kontinuität (in Verkündigung, Sendung, Auslegung des Evangeliums, Feier der Sakramente und Weitergabe der Amtsverantwortung)" impliziert.[4] An verschiedenen Stellen findet man „denselben Grundgedanken der Tradition als Weitergabe der Heilsgaben Christi in der Kirche und durch sie, in der Kraft des Heiligen Geistes".[5]

Im Blick auf die folgenden Überlegungen möchte ich hier den Gedanken „der Weitergabe der Heilsgaben" besonders hervorheben.

In der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"[6] wird die Frage ziemlich summarisch untersucht und auf „die kritische Funktion der Schrift und ihrer Auslegung gegenüber dem Prozeß kirchlicher Traditionsbildung" konzentriert.[7] Dies ist ein grundsätzliches Anliegen der Reformation, das den Kern der ekklesiologischen Frage trifft.[8] Sollten wir nicht einen Beitrag zu dieser Studie leisten?

Ich halte es für notwendig, zunächst über eine grundlegendere Wirklichkeit nachzudenken, von der Schrift, Tradition und Kirche entschieden abhängen. Auf die eine oder andere Weise stehen sie natürlich alle drei im Dienst der Manifestierung und Vermittlung der Offenbarung Gottes an die Menschheit. Wir müssen nun bedenken, wie diese Offenbarung geschieht und welches ihr Sinn und Zweck ist, um die Beziehung zwischen Schrift und Tradition und der Kirche, die sie manifestieren und vermitteln soll, besser verstehen zu können. Dies war der Ansatz, der es dem Zweiten Vatikanischen Konzil erlaubte, den starken Widerstand zu überwinden, der in der ersten Periode herrschte, und am 18. November 1965 einstimmig die Konstitution Dei Verbum zu billigen (2344 placet und 6 non placet).

Ich habe keinerlei Absichten, etwas so Spektakuläres zu erreichen, aber ich hoffe doch, daß meine Gedanken mit helfen werden, unseren Überlegungen eine Orientierung zu geben. Ich möchte mich nacheinander mit folgenden Themen befassen:

1) Ein erneuertes globales Verständnis der Offenbarung.
2) Glaube als die völlige Selbsthingabe des Menschen an Gott, die Quelle der Offenbarung.

3) Die einzigartige Stellung der Schrift in der Überlieferung der Offenbarung.
4) Die Stellung der Schrift innerhalb eines Überlieferungsprozesses, der umfassender ist als sie selbst und sie mit umgreift.
5) Die kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition.
6) Treue und Gewißheit in der Überlieferung der Offenbarung.
7) Die apostolische Sukzession als Voraussetzung für die unfehlbare Überlieferung der Offenbarung.

1. Ein erneuertes globales Verständnis der Offenbarung

Ich möchte keinen Kommentar zu Dei Verbum vorlegen. Es gibt bereits sehr gute Kommentare[9], darum möchte ich nur einige Erkenntnisse aus diesem Dokument hervorheben, die dazu beitragen können, das vorliegende Thema zu erhellen.

Als erstes bestimmt das Konzil, und folglich die Kirche, seinen Platz in bezug auf das Wort Gottes: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend". Nummer 10 der Konstitution kommt bei der Behandlung des Magisteriums, das im Dienst des Wortes Gottes steht, auf diese grundlegende Einstellung zurück: „Das Lehramt hört das Wort Gottes voll Ehrfurcht, bewahrt es heilig und legt es treu aus." Die Kirche muß auf das Wort Gottes hören, um es mit Gewißheit zu verkündigen. Bei dieser Verkündigung geht es um viel mehr als um eine Unterweisung; es geht um die Verkündigung des Heils selbst.[10] Schon im 1. Johannesbrief (1,2-3), der in dieser Präambel zitiert wird, finden wir ein Verständnis der unauflösbaren Verbindung zwischen Offenbarung und Heil[11], zu dem es in Nummer 6 heißt: „Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen." Die Verkündigung des Heils enthält das verkündigte Heil. Dies geschieht, damit eine Gemeinschaft geschaffen wird zwischen der Menschheit und Gott und unter Menschen, die mit Gott in Gemeinschaft stehen. Das verkündigte und im Glauben empfangene Wort Gottes schafft das Volk Gottes, aber in diesem Volk, in dieser Heilsgemeinschaft, kann das Wort Gottes in seiner Fülle gehört und empfangen werden.

In Nummer 2 heißt es weiter, daß Gott

> „aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde anredet und mit ihnen verkehrt, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: Die Werke nämlich, die Gott im Ver-

lauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten."

Mit den Worten des 1. Johannesbriefs: „Wir haben gesehen, gehört und berührt." Das Wort Gottes wird in dem offenbart, was es vollbringt. Die großen Taten Gottes, die magnalia Dei, machen sein Wort verständlich, während dieses selbe Wort erklärt, was Gott getan hat. „Das Wort Gottes ist gleichzeitig Schöpfer und Ausleger der Geschichte."[12] Eine Präsenz offenbart sich in der Geschichte, die sie lenkt und die ihr einen Sinn gibt. Der Relator stellt fest, daß die hier verwendeten lateinischen Worte, res Verbis significatae, sich auf die traditionelle Analogie zwischen den opera Scripturae und den sacramenta christiana beziehen. Genauso wie man von der res sacramenti spricht, wird hier die tiefe Wirklichkeit bezeichnet, die durch Worte benannt und in Taten ausgedrückt wird.

„Es ging den Vätern lediglich darum, den neoscholastischen Intellektualismus zu überwinden, für den Offenbarung hauptsächlich die Vorlage geheimnisvoller, übernatürlicher Lehren bedeutete, womit von selbst auch der Glaube sich weitgehend auf die Zustimmung zu diesen übernatürlichen Erkenntnissen reduziert. Demgegenüber sollte wieder der Totalitätscharakter der Offenbarung zum Ausdruck gebracht werden, in der Wort und Ereignis ein Ganzes sind, ein Realdialog, der den Menschen in seiner Ganzheit trifft, nicht nur seinen Verstand herausfordert, sondern entsprechend dem Wesen des Dialogischen sein Du als solches angeht, ja es erst wahrhaft zu sich selber führt."[13]

Offenbarung ist zugleich und untrennbar Gabe und Offenbarung der Gabe, erlösendes Handeln und Verkündigung der Erlösung, Mysterium als ein Handeln Gottes und Mysterium als ein Angebot an den Glauben.[14]

Zusammenfassend kann man sagen, daß Offenbarung die Manifestierung und Selbstmitteilung Gottes und bestimmter ewiger Ratschlüsse ist, die Gottes Willen im Blick auf das Heil der Menschheit offenbaren.[15] Diese Manifestierung und Vermittlung Gottes selbst geschieht in der Geschichte und durch die Geschichte. Gott ruft Menschen in seine Gemeinschaft hinein und sammelt sie zu einem Volk, dessen Glieder in ihm und durch ihn in tiefer Gemeinschaft untereinander sind. „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat."[16] In ihm werden die Verheißungen, die den Vätern gegeben wurden, endgültig verwirklicht und das Heil geschenkt.[17]

Er offenbart nicht nur, sondern ist endgültig für jeden Menschen „der Weg, die Wahrheit und das Leben"[18]. Er ist die Manifestierung und die höchste Selbstvermittlung Gottes, das Wort Gottes, von dem wir alle alles empfangen.[19]

Diese neue Bekräftigung der globalen und biblischen Sicht der Offenbarung hat direkte Folgen für das Verständnis der Rezeption dieser Offenbarung durch die Menschen sowie für deren Weitergabe in der Sukzession von Generationen von Menschen, die dazu berufen sind, das Volk Gottes zu bilden.

2. Glaube als völlige Selbsthingabe des Menschen an Gott, die Quelle der Offenbarung

Dieser Ganzheit der Offenbarung muß die Ganzheit der Antwort des Menschen durch den Glauben entsprechen.

In Nummer 5 wird der Glaube kohärent dargestellt „als ein Gehorsam, in dem der Mensch als ganzer sich in Freiheit überantwortet". Das ganze eigene Sein muß eingesetzt werden bei dieser Offenbarung, die heilbringend ist, die spricht und handelt, die das Heil verkündigt und in dem Menschen, der es annimmt, verwirklicht. Die Antwort des Menschen muß zugleich Gabe und Zustimmung sein, damit das Mysterium sowohl erkannt als auch gelebt wird.

„Glauben heißt, zu den Worten, den Verheißungen und den Geboten Jahwes ‚Amen' zu sagen; ein Amen, das völlige Verpflichtung, theoretisches und praktisches Kennen des göttlichen Willens und seiner absoluten Gültigkeit ist."[20]

Hier könnte man darauf verweisen, daß

„Torah Unterweisung, Lehre bedeutet und daß diese Lehre, wenn sie von Gott erteilt wird, Offenbarung wird. Dadurch daß die Septuaginta das hebräische Wort torah mit dem griechischen Wort nomos übersetzte, unterstrich sie den juridischen Aspekt zum Nachteil des Offenbarungsaspekts. Als Folge davon wird zumindest hervorgehoben, daß diese Offenbarung als Ausdruck des göttlichen Willens vom Menschen vollkommene Unterwerfung und völligen Gehorsam verlangt."[21]

Ein neues Verständnis der Offenbarung erlaubt es uns, ein übermäßig exklusives Bestehen auf dem kognitiven Aspekt des Glaubens als Reaktion auf den Glauben als „Vertrauen" oder als religiöses Gefühl, wie es im Modernismus der Fall ist, zu überwinden. Wir müssen über diese Vorstellungen hinauskommen und zu einer Synthese gelangen. Genau das hat

Thomas von Aquin in einem grundlegenden Text gesagt, der allzuoft vergessen wird:

„...bei jeder Form des Glaubens scheint die Person, deren Worten zugestimmt wird, den wichtigsten Platz einzunehmen und sozusagen das Ziel zu sein; während die Dinge, aufgrund derer man dieser Person zustimmt, einen sekundären Platz einnehmen."[22]

Oder, einfacher ausgedrückt, „actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem"[23]. Mit anderen Worten, der Akt des Glaubens endet nie mit der Formulierung der Glaubenswahrheit, die bekannt wird. Er geht immer darüber hinaus auf das zu, was jede Formulierung zugleich offenbart und verbirgt. Aber nur im Festhalten und durch das Festhalten an diesen Wahrheiten kann man den Menschen oder die Menschen erreichen, auf die diese bekräftigten Wahrheiten auf die eine oder andere Weise hinweisen und zu denen sie uns hinleiten. Wir machen uns erneut die synthetische und globale Sicht des Heilsgeschehens zu eigen, die kennzeichnend ist für die Theologie der Kirchenväter. Wenn jede einzelne Wahrheit in bezug auf die Person des Sohnes verstanden werden muß, in dem der Vater durch den Heiligen Geist offenbart wird, fängt man an, die tiefe Einheit dessen zu erkennen, was offenbart wird. Diese Vision hat die Formulierung von Nummer 11 des Ökumenismus-Dekrets beeinflußt: „Innerhalb der katholischen Lehre gibt es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens."

All dies muß bedacht werden, um die Worte zu verstehen, die ganz am Anfang dieser Konstitution Dei Verbum stehen. Sie beziehen sich nicht direkt und nicht in erster Linie auf die Heilige Schrift. Das Wort Gottes ist etwas, das zugleich umfassender und grundlegender ist. „Es ist das lebendige Wort, das der lebendige Gott an die lebendige Kirche richtet, die aus lebendigen Gliedern besteht."[24] Dies ist der Grund, warum ich am Anfang meiner Überlegungen sagte, daß ich so froh darüber bin, daß Glauben und Kirchenverfassung sich dem Begriff der Offenbarung und des lebendigen Gotteswortes zuwendet, um von daher an die Frage von Schrift, Tradition und Kirche heranzugehen.

Die Antwort des Glaubens läßt die Offenbarung der Gabe zur Rezeption der Gabe werden; sie läßt die Verkündigung des Heilshandelns zur Rechtfertigung und Heiligung werden; sie läßt Gottes Angebot der Gemeinschaft zum wahren Leben in Gemeinschaft mit ihm und unter allen, die an dieser Gemeinschaft teilhaben und sein Volk bilden, werden.

3. Die einzigartige Stellung der Schrift in der Überlieferung der Offenbarung

Bevor ich fortfahre, möchte ich noch eine zusätzliche Bemerkung machen. Der lebendige Gott hat sich in der Geschichte der Menschheit offenbart und hat Menschen als Zeugen auserwählt; aber all diese Zeugen weisen zurück auf *das* wahre und treue Zeugnis, nämlich Gottes fleischgewordenes Wort. Deshalb ist es notwendig, Nachdruck zu legen auf die „permanente Transzendenz dieses persönlichen Wortes und seine eigene Selbstäußerung"[25]. Dies gilt offenkundig in erster Linie für unsere menschlichen Vorstellungen. Augustin schrieb in seinem Prolog zum Johannesevangelium:

„Ich wage es zu sagen, meine Brüder, daß vielleicht Johannes selbst die Dinge nicht so sagte, wie sie waren, sondern nur so, wie er sie beschreiben konnte; denn da sprach ein Mensch über Gott, zweifellos ein inspirierter Mann, aber doch ein Mensch. Er sagte etwas, weil er dazu inspiriert war; sonst hätte er nichts gesagt. Aber weil derjenige, der inspiriert war, ein Mensch war, sagte er nicht alles; er sagte nur, was ein Mensch sagen konnte."[26]

Und dies führt uns unmittelbar zu einer weiteren Transzendenz: zu der des Wortes Gottes in der Ausdrucksform, die er sich selbst gegeben hat. Dies gilt

„in bezug auf die verschiedenen dogmatischen Aussagen, die auf ihre Quelle (das Wort Gottes) zurückgehen und die darum bemüht sind, es sozusagen zu umgeben ... Das Wort Gottes transzendiert das gesamte Leben der Kirche, selbst die feierlichsten Handlungen des Magisteriums. ... Zwischen kirchlichen Dokumenten und der Heiligen Schrift besteht ein absoluter Wesensunterschied. Selbst wenn die Lehre der Kirche mit göttlicher Vollmacht vom Irrtum ausgenommen worden ist, bleibt sie dennoch in all den konkreten Handlungen, die sie konstituieren, ein Gefüge rein menschlicher Zeugnisse, das eine Offenbarung berührt, die Gott den Menschen in der Vergangenheit gegeben hat; während der heilige Text uns vor ein förmliches und direktes Zeugnis von Gott selbst in seiner ursprünglichen Form und seiner ersten Ausgießung stellt. Folglich haben alle Formen, selbst die feierlichsten, die diese Lehre der Kirche annehmen kann, immer eine untergeordnete Rolle zu spielen, nämlich die, etwas von der ‚ersten Form' sichtbar zu machen."[27]

In der Offenbarung, die der inspirierten Schrift zugeordnet worden ist, ist es Gott selbst, der in seiner freien Großherzigkeit aus unserer von ihm geschaffenen Welt bestimmte Gegenstände und Vorstellungen ausgewählt hat, von denen er allein weiß, daß sie auf bestimmte Weise das bezeichnen können, was in ihm verborgen ist. Gott selbst beschloß, auf welche Weise

sein Handeln in der Menschheitsgeschichte seine Pläne und den Sinn jener Geschichte, deren Alpha und Omega er ist, zum Ausdruck bringen konnte. Gott selbst hat beschlossen, auf welche Weise er zu uns in unserer Sprache von sich sprechen wollte. Dadurch wird keineswegs die Rolle der menschlichen Verfasser herabgesetzt. Aber mir scheint, daß diese Sichtweise der einzigartigen Stellung der Schrift in der Überlieferung der Offenbarung zugrunde liegt.[28] Im Zusammenhang mit der kritischen Funktion der Schrift in bezug auf die Tradition werden wir auf diesen Punkt zurückkommen.

4. Die Stellung der Schrift innerhalb eines Überlieferungsprozesses, der umfassender ist als sie selbst und sie mit umgreift

In einem weiteren Schritt soll nun bedacht werden, wie dieses Offenbarungsverständnis „mit seiner trinitarischen Ausrichtung, seiner personalistischen Gestalt und seiner geschichtlichen Dimension"[29] erneut die Frage nach der Beziehung zwischen Schrift, Tradition und Kirche aufwirft.

Zunächst muß daran erinnert werden, daß die christliche Gemeinschaft, die Kirche, die Fortführung des Volkes des Alten Bundes ist. Wir, die Völker, sind diesem Volk eingepfropft worden.[30] Deshalb müssen wir berücksichtigen, welche Einstellung das alte Israel zum Wort Gottes hatte. Man hat gesagt, daß diese Einstellung existentiell, traditionell und sakramental war und bis heute bleibt. Hier möchte ich nur über das reflektieren, was als der traditionelle Aspekt dieser Einstellung bezeichnet wird, weil er auf das vorliegende Thema bezogen ist. Die Juden treffen eine Unterscheidung zwischen dem geschriebenen Gesetz (Torah she bekhtav) und dem mündlichen Gesetz (Torah she be'al-peh). Das mündliche Gesetz ist die Gesamtheit der Voraussetzungen, die dafür notwendig sind, daß das geschriebene Gesetz gehört wird.

Dies sind die Voraussetzungen, durch die Gott den Gläubigen in der Gemeinschaft das geschriebene Gesetz verstehen läßt. Ohne diese Eingliederung in die Gemeinschaft gibt es kein Verstehen des geschriebenen Gesetzes. Mir scheint, daß man in diesem Sinne auch den Jakobusbrief zu verstehen hat: Es ist notwendig, das Wort in die Tat umzusetzen und nicht nur anzuhören, damit man sich nicht selbst täuscht und so nicht wirklich hören und verstehen kann. Ich habe beobachtet, wie jüdische Intellektuelle sehr scharf reagierten, wenn sie als solche beschrieben werden, die eine radikale scriptura sola-Position vertreten.

Die mündliche Torah ist als solche gegenüber der Heiligen Schrift, die sie aufnimmt, umgreift und auslegt, zugleich zeitlich vorgeordnet und extern.[31] Die Heilige Schrift wird durch diese mündliche Torah überliefert und aktualisiert. Diese kontrollierte Tradition ermöglicht es, daß Neuerungen glaubenstreu bleiben und die lebendige Torah erhalten bleibt. Es ist sehr interessant festzustellen, wie diese unentwegte Meditation über das Wort Gottes immer mit der Schrift beginnt, um deren Bedeutung zu erschließen, und wieder zur Schrift zurückkehrt, um eine zeitgemäße Auslegung zu geben. Collin und Lenhart zeigen in überzeugender Weise, daß das Matthäusevangelium Jesus in diesen Kontext hineinstellt.[32] In ähnlicher Weise wird in ihrer Analyse der Rede des Petrus in Apg 2,14-39 die urchristliche Homilie in den Rahmen der Synagogenhomilie und deren Methodik hineingestellt und gleichzeitig die davidische Neuauslegung durch Lk 4,16 ff. erklärt. Man könnte auch Apg 4,23-31, 1 Kor 10,1-11 und 11,23-27 sowie Lk 24 erwähnen.

Ich habe mich etwas länger bei diesen Beispielen aufgehalten, weil sie zeigen, wie sich selbst in der Heiligen Schrift, im Neuen Testament, dieser Prozeß der jüdischen mündlichen Torah entfaltet und die Bedeutung der Schrift durch Textstellen erschließt, die der zu überliefernden Botschaft etwas überzeugend Neues verleihen und dafür sorgen, daß sie in unterschiedlichen neuen Lebensumständen aufgenommen wird. Das Entscheidende ist, daß die Botschaft, das Wort Gottes, das der Heiligen Schrift vorausgeht, sie auslegt und über sie hinausgeht, weitergegeben wird. *In der lebendigen Tradition und durch die lebendige Tradition, die innerhalb der Gemeinschaft reguliert wird, empfängt man eine globale Sicht der offenbarten Botschaft. Sie wird von der Schrift aus wahrgenommen, durch die Schrift ausgesprochen und in verschiedenen Schriftstellen wiedergefunden.*

In der Rede des Petrus in Apg 2,14-39 ist das Entscheidende die Bekräftigung, daß der Gekreuzigte der lebendige Herr ist, der den Heiligen Geist schenkt. Je nach den Adressaten wird dies unter Hinweis auf Moses oder David erklärt.[33] Aber das globale Verständnis der Botschaft, nämlich das der Gemeinschaft der Jünger, ist ihren verschiedenen Ausdrucksformen, die völlig von ihm abhängig sind, vorgeordnet.

Ich möchte noch einen weiteren Aspekt der mündlichen Torah erwähnen. Diese Torah bietet die Möglichkeit, eine Synthese „der ganzen Torah", was für den Pharisäer die schriftliche und die mündliche Torah bedeutet, herzustellen.[34] Diesen rabbinischen Brauch finden wir zum Beispiel in Mk 12,29-31, Gal 5,14 usw. Diese Beispiele zeigen wiederum und auf andere Weise die Vorordnung und die Globalität der Sichtweise

des lebendigen Wortes Gottes. Dadurch wird die Aktualisierung des Wesentlichen unter verschiedenen vorgegebenen Umständen ermöglicht, aber immer durch die Schrift belegt und zur Schrift zurückkehrend.

Diese traditionelle Einstellung unter den Pharisäern zur Zeit Jesu und der Abfassung des Neuen Testaments in bezug auf die mündliche Torah und ihre Beziehung zur schriftlichen Torah muß mit der sogenannten sakramentalen Auffassung zusammengebracht werden, das heißt mit der Überzeugung, daß das Gedächtnis des Glaubens das Ereignis, dessen gedacht wird, vergegenwärtigt. Ich brauche dies nicht näher auszuführen; denn diese Perspektive steht in allen Kirchen im Mittelpunkt der liturgischen Erneuerung.

Und schießlich muß auf den Begriff der Erfüllung der Schrift hingewiesen werden, auf den ich mich bereits im Zusammenhang mit dem Jakobusbrief bezogen habe. Das Studium der Heiligen Schrift muß zum Handeln führen. Die Wahrheit wird gegeben, um getan zu werden. Aber die Schrift kann nicht erfüllt werden, wenn sie nicht von der kontrollierten und autorisierten Tradition, die die Weisen überliefern, verstanden und ausgelegt wird.[35] Aber diese Erfüllung der Schrift durch die mündliche Torah führt häufig zu einem Schritt, der über die vorhergehende Interpretation hinausgeht.

„Die mündliche Torah, und sie allein, ermächtigt zu solchen darüber hinausgehenden Schritten und fordert dazu auf ... Die Gemeinschaft wird dazu aufgefordert, über das hinauszugehen, was man ‚den Buchstaben' der Schrift nennen könnte, um die Schrift in der Dynamik einer Tradition zu erschließen, die sie transzendiert, während sie sie auslegt."[36]

Darin liegt die ganze Dynamik der Bergpredigt.[37] Aber im Gegensatz zu den Rabbinern „lehrt Jesus in der ersten Person und tritt als derjenige auf, der über die Torah hinausgeht, der sie erfüllt ... Er spricht als ein Mensch, der sich Gottes Autorität selbst zuschreibt."

Ich habe diesen Überlegungen breiteren Raum gegeben, weil sie meiner Meinung nach den Ursprung der christlichen Einstellung gegenüber dem Wort Gottes deutlich zu erklären scheinen. Nun wäre es möglich, diese verschiedenen Aspekte einzusetzen und sie auf das Thema meiner Untersuchung anzuwenden.

5. Die kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition

Wenn die Offenbarung gleichzeitig und untrennbar Gabe und Offenbarung der Gabe ist, erlösendes Handeln und Verkündigung der Erlösung, Mysterium als ein Akt Gottes und dem Glauben angebotenes Mysterium, dann kann man die Verbindung und die untrennbare Interrelation von Schrift und Tradition in der Kirche erkennen. Zu Beginn dieser Überlegungen habe ich ausführlich aus einem Dokument von Glauben und Kirchenverfassung zitiert, in dem diese Untrennbarkeit bei der Überlieferung der Offenbarung stark hervorgehoben und festgestellt wurde, daß „der ganze Prozeß der Überlieferung unter dem Kriterium der Treue gegenüber dem von den Aposteln gepredigten Evangelium, gegenüber der von den Aposteln empfangenen Tradition steht". Wie wird diese Treue gewährleistet?

Wie kann man dieser Treue sicher sein? Diesen Punkt müssen wir nun aufgreifen. Ich habe bereits die bleibende Transzendenz der inspirierten Schrift betont. An dieser Stelle möchte ich nur noch einen Abschnitt aus Dei Verbum hinzufügen:

„In ihnen (den Heiligen Schriften) zusammen mit der Heiligen Überlieferung sah sie (die Kirche) immer und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens, weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen" (Nr. 21).

Das zweite Kapitel der Konstitution befaßte sich direkt nur mit der spezifischen Funktion der Tradition in Beziehung zur Heiligen Schrift und nicht mit der Funktion der Heiligen Schrift in Beziehung zur Tradition. In Abschnitt 21 des sechsten Kapitels wird – zumindest teilweise – der Ansatz einer Antwort auf die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift gegenüber der Traditionsbildung der Kirche gegeben. In seinem Kommentar zu diesem Abschnitt betonte Professor Ratzinger, daß dieser Satz prägnant den Grund dafür angibt, warum die Schrift in spezifischer Weise die Qualität einer „regula" besitzt: Der Schrift kommt „als einer in sich stehenden, festumgrenzten Größe in einer spezifischen Form das Gepräge einer ‚regula' zu, an der man sich, eben weil sie so unveränderbar und unumstoßbar in sich selber steht, immer wieder messen muß"[38].

„In ihrer Beziehung zur Tradition betrachtet, stellt die Schrift ein kritisches Prinzip dar, das die Tradition davor bewahren soll, willkürlich vorzugehen. Die Schrift legt den apostolischen Ursprung der Kirche, mit dem die nachapostolische Kirche ständig verbunden bleibt, sorgfältig fest. Daher muß die spätere Verkündigung der Kirche immer auf diesen apostolischen Ursprung achten und auf ihn zurückverweisen, um ihre Botschaft im Lichte des urchristlichen Kerygmas zu prüfen. Das Dogma sollte nicht nur auf der Grundlage der Heiligen Schrift gelesen und interpretiert werden. Es muß auf der Grundlage der Schrift ergänzt, vertieft und ent-

wickelt werden. Die Interpretation des Dogmas im Lichte der Schrift sollte nicht nur dann beschlossen werden, wenn die kritische Frage gestellt wird, d. h. ob dieses Dogma Teil dessen ist, was in der Offenbarung überliefert worden ist . . . Es geht weniger darum zu beweisen, daß ein Dogma in der Schrift enthalten ist, als aufzuzeigen, daß das Dogma sie erhellt und erklärt – und das geschieht in jeder Periode der Geschichte der Kirche. Denn die Schrift ist nicht nur eine Gabe Gottes an die Alte Kirche; sie ist ein für allemal eine eschatologische Wirklichkeit. Dieser Charakter des ‚ein für allemal' macht es erforderlich, die Schrift nicht nur im Kontext der altkirchlichen Verkündigung zu untersuchen, sondern auch im Kontext des Glaubens durch die Jahrhunderte und vor allem im Kontext des heutigen Glaubens."[39]

Ich glaube, daß das, was ich bereits über die Beziehung zwischen der mündlichen Torah und der geschriebenen Torah gesagt habe, diese Kommentare zu Dei Verbum bekräftigt und präzisiert.

Im Rahmen einer Gesamtschau der Tradition als der perpetuatio, der ständigen Fortführung und Vergegenwärtigung all dessen, was die Kirche ist und glaubt, hätte man sich einen klareren Ausdruck der kritischen und normativen Funktion der Schrift erhoffen können. Einige Konzilsväter hatten um eine klare Aussage darüber gebeten, daß die Heilige Schrift das Kriterium für die unerläßliche Kritik der Tradition ist und daß die Tradition deshalb immer mit ihr verbunden sein und an ihr gemessen werden muß. Der Kontext des Konzils war zum damaligen Zeitpunkt so, daß dies nicht in ausreichendem Maße geschehen konnte. Wie Professor Ratzinger richtig bemerkte:

„In der Tat wäre die Herausarbeitung einer positiven Möglichkeit und Notwendigkeit innerkirchlicher Traditionskritik fruchtbarer gewesen als der durchaus fiktiv zu nennende Streit um die quantitative Vollständigkeit der Schrift."[40]

Wie dem auch sein mag, der oben zitierte Abschnitt 21 und die Diskussionen, die stattgefunden haben, legitimieren die Entwicklung einer theologischen Reflexion über diese kritische und normative Funktion der Heiligen Schrift. Darüber hinaus erinnert Abschnitt 7 daran, daß die Erkenntnis in der Zeit der Kirche Erkenntnis wie in einem Spiegel und daher fragmentarisch und Verzerrungen und Akzentverlagerungen unterworfen bleibt, was ebenfalls ein Hinweis auf die Notwendigkeit der Kritik und der Korrektur ist. Außerdem wurde vom Ökumenismus-Dekret eindeutig bekräftigt, daß „die Kirche auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen wird, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist"[41].

6. Treue und Gewißheit in der Überlieferung der Offenbarung

Nun müssen wir diese Frage nach der Treue in der Überlieferung der Offenbarung näher untersuchen.

Wenn, wie bereits mehrfach betont, dem globalen Charakter der Offenbarung eine Glaubensantwort der ganzen menschlichen Person entsprechen muß, dann muß diese Person die Gewißheit haben, daß es tatsächlich die Offenbarung Gottes ist, die ihr geboten worden ist. Die Konstitution Dei Verbum sagt dazu:

„Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu vermehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt" (Nr. 8).

Hier wird die Tradition mit dem Sein und dem Glauben der Kirche identifiziert. Damit aber die Offenbarung, die Trägerin der Heilsmittel, die Gott der Menschheit anbietet, von den Menschen durch die Jahrhunderte hindurch in einem Glaubensakt, der das ganze Menschsein umfaßt, angenommen wird, ist es notwendig, daß sie dem Menschen mit der Gewähr dargebracht wird, daß sie wahr ist.

Wie bereits deutlich gemacht wurde, unterschied sich am Anfang das Lehren Jesu von dem anderer Rabbiner und Schriftgelehrten seiner Zeit durch seine Vollmacht, durch die Gewißheit seiner höchst neuartigen Aussagen.[42] Diese parrhesia[43] Christi wird in der des Petrus und der Apostel weitergeführt.[44] Sie haben diese Gewißheit, weil sie wissen, daß sie die Botschaft ohne Verzerrungen verkündigen: „So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß (asphalos), daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Christus gemacht hat."[45] Der jüdisch-christliche Glaube sagt, daß diese „Garantie" vom Geist Gottes kommt. Da Gott beschlossen hat, sich in der Geschichte und durch die Geschichte zu offenbaren, erklärt diese Garantie, wie der Heilige Geist die Anführer des Volkes Gottes leitet, wenn sie jene Entscheidungen treffen, die für den Gang der Geschichte besonders entscheidend sind.[46] Es wurde bereits gesagt, daß die Geschichte so verläuft, wie Gott sie lenkt, und dadurch offenbart sie Gottes Plan. Da aber andererseits jene Wahrheit, die hinter der Heilsgeschichte liegt, zukünftigen Generationen überliefert, verkündigt, gelehrt und nahegebracht werden muß, „inspiriert" derselbe Geist diejenigen in Gottes Volk, die sie aufschreiben und damit der Tradition eine begrifflichere Form geben (die der geschriebenen Sprache), die das „Gedächtnis" der mirabilia Dei, d. h. der geschichtlichen Ereignisse

bewahrt, in denen Gott zugleich seinen Plan, seinen Namen und sein Angesicht erkennen läßt.

So wird es also für zukünftige Generationen eine Sammlung von Dokumenten geben, in denen mit der Gewähr des Heiligen Geistes die geoffenbarten Wahrheiten gelesen und empfangen werden können, die die Traditionen des Volkes Gottes in sich tragen. Diese Sammlung ist dazu da, um anerkannt zu werden als Trägerin der Wahrheit, die von Gott kommt, der nicht täuscht. Dies impliziert, daß die Offenbarung eine Garantie in sich trägt, die später als Unfehlbarkeit bezeichnet wird. Unfehlbarkeit soll die authentische Bedeutung der Offenbarung bekräftigen, die Gott gegeben hat, indem er sich in eine komplexe Geschichte hineinbegab, in der er sich mit einer begrenzten und sündhaften Menschheit verbündete. In diesem Zusammenhang sollte nachdrücklich gesagt werden, daß Unfehlbarkeit zu den *göttlichen Heilsmitteln* gehört. Wenn man von der zentralen Stellung des Glaubens ausgeht, kann man sogar die Meinung vertreten, daß sie unter diesen Mitteln einen privilegierten Platz einnimmt.

Wenn außerdem das Volk Gottes als solches sagt, daß Gott „weder täuschen noch getäuscht werden kann", und hinzufügt, daß dieser Gott beschlossen hat, uns durch menschliche Mittel zu erreichen, um uns seine Wahrheit zu sagen, dann bringt es damit seine Überzeugung zum Ausdruck, daß die Unfehlbarkeit einiger dieser Mittel voll in die Heilsökonomie hineingehört. Ohne sie kann kein Zeugnis als gewiß erkannt werden. Aber der Glaube beruht auf dem Zeugnis. Die unfehlbare Überlieferung der Offenbarung ist die Voraussetzung, die es Menschen im Laufe der Generationen erlaubt, dieses Zeugnis im Glauben anzunehmen, indem sie sich völlig der ihnen angebotenen Gabe hingeben, die damit untrennbar zugleich erkannt und erfahren wird. Unfehlbarkeit ist nicht zu trennen von der *Verkündigung* des erlösenden Glaubens, der Gabe des Heiligen Geistes, damit diese Verkündigung nicht irreführend, sondern authentisch wird. Wenn die Kirche als der Leib Christi ihren Glauben durch ihre Pastoren, Missionare und Laien predigt, dann tut sie dies als Trägerin der Wahrheit, die zu Beginn aller Evangelisierung unfehlbar *verkündigt* wurde. Denn es ist ganz eindeutig die Kirche als der durch den Geist beseelte Leib Christi, die die Wahrheit trägt, die durch die apostolische Gemeinschaft auf der Grundlage der acta et dicta des Herrn Jesus, des Logos des inkarnierten Gottes, unfehlbar überliefert wird.

Hier müssen wir zur mündlichen Torah und deren treuer Überlieferung zurückkehren. Nach den schrecklichen Ereignissen der Jahre 70 und 135 versuchten die in Yabneh versammelten führenden Pharisäer, wieder Ordnung in die mündliche Torah zu bringen. Angesichts des Chaos, zu dem

es durch Meinungsverschiedenheiten, kriegerische Zerstörung und Massaker sowie Unterdrückung gekommen war, wurde dies notwendig. So begann man mit einer Wiederherstellung der Ordnung in der Tradition auf der Grundlage von Zeugenaussagen und nicht von schriftlichen Dokumenten. Doch die Legitimität dieser Zeugen war abhängig von der Legitimität der Sukzession der Meister und ihrer Kontinuität. „Einen geschriebenen Text, der mehrere Generationen lang vergessen wurde, kann man wiederfinden. Eine mündliche Tradition läßt sich nicht wiederfinden, wenn die Überlieferung unterbrochen wurde." Das erklärt die Bedeutung, die die Mischna der Kette der Meister und Jünger zukommen läßt, um sicherzustellen, daß die überlieferte Tradition wirklich diejenige ist, die von den Weisen festgehalten und gebilligt wurde. Das Vokabular der Rezeption und der Überlieferung ist das der mündlichen Tradition der Pharisäer. Es wird uns nicht überraschen, dies auch bei Paulus zu finden, wenn er genau auf das mündlich überlieferte Evangelium verweist, das er wie die anderen Apostel verkündigte.[47] Darüber hinaus ist Paulus bewußt, von nun an authentischer Träger einer Tradition zu sein, die er direkt von Jesus als dem Meister empfangen hat, der alle Vollmacht besitzt. In der christlichen Tradition wird alles auf den „einen Meister"[48] Jesus bezogen, so wie in der Tradition der Pharisäer alles auf Mose bezogen wird.[49]

In dem Brief des Irenäus an Florinus, den Eusebius für uns bewahrt hat[50], wird der Prozeß der Überlieferung der Tradition des Meisters an den Jünger deutlich beschrieben: Die Heilige Schrift ist das feste Zeugnis, mit dem man übereinstimmen muß, die Lehre und das Leben Jesu, deren authentische Auslegung, mündliche Torah, die durch die Sukzession der Jünger in großer Treue weitergegeben und empfangen wird. Und diese mündliche Torah nennt Irenäus das Evangelium – im Singular –, das durch die Apostel überliefert worden ist. Irenäus besteht außerdem auf der Sukzession der rechtmäßigen „Prediger des Evangeliums", die die Bischöfe in jeder der über die ganze Welt verstreuten Kirchen sind.[51]

7. Die apostolische Sukzession als Voraussetzung für die unfehlbare Überlieferung der Offenbarung

In dieser Perspektive erklärte Dei Verbum: „Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen ‚ihr eigenes Lehramt überliefert'" (Nr. 7). Hier haben wir ein weiteres Zitat des Irenäus von Lyon. Seine These ist allgemein bekannt: Nur die auf die

Apostel gegründeten Kirchen können ein echtes Kriterium für die rechte Glaubenslehre und als Zeugen des Glaubens sein, weil die ununterbrochene Sukzession von Bischöfen in diesen Kirchen die Wahrheit ihrer Lehre garantiert. Etwa vierzig Jahre später, um das Jahr 200, bekräftigte Tertullian in Karthago in seiner Praescriptio (Kapitel 21) auf seine mehr juridische Weise ähnliche Gedanken: Christus hat den Aposteln den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums anvertraut. Folglich sollte außer denen, die Christus eingesetzt hat, niemand als authentischer Verkündiger des Evangeliums angenommen werden. Die Apostel gründeten die Kirchen, verkündigten ihnen das Evangelium und vertrauten ihnen den Auftrag an, es anderen zu verkündigen. Folglich „kann das, was sie gelehrt haben, oder mit anderen Worten das, was Christus ihnen offenbart hat, auf keine andere Weise bewiesen werden als durch die Kirchen, die von den Aposteln persönlich gegründet wurden ... Wir bleiben mit den apostolischen Kirchen in Gemeinschaft, weil unsere Lehre sich in keiner Weise von ihren Lehren unterscheidet. Das ist unsere Garantie für die Wahrheit."

Vielleicht wäre es hilfreich hervorzuheben, daß diese beiden Verfasser zu der Zeit schrieben, als der Kanon endgültig festgelegt wurde. Aber der Konstitution Dei Verbum wurde vorgeworfen, dieses Zitat von Irenäus benutzt zu haben, weil es der Komplexität des geschichtlichen Ursprungs des Bischofsamtes nicht entspräche. Im Gegensatz dazu habe ich den Eindruck, daß wir es hier mit einem sehr interessanten Fall zu tun haben, wo die christliche Tradition, wie die mündliche Torah, ihre Fähigkeit offenbart, das Wesentliche zu erkennen und es unabhängig von den Experimenten, Bedenken und Varianten bei der Auswahl und Bezeichnung derer, die nach den Aposteln deren Amt der Episkopé (Aufsicht) fortführten, in synthetischer Form zusammenzufassen. Sowohl Irenäus als auch Dei Verbum, das ihn zitiert, bekräftigen ihr tiefes Verständnis der episkopalen Struktur und deren Bedeutung. So gelangten sie durch die Tradition zu einem lebendigen globalen Verständnis der Bedeutung dieser Struktur der Kontinuität und ihres Ursprungs.

Man darf jedoch nicht vergessen, daß Irenäus von Ereignissen von entscheidender Bedeutung spricht, die nicht mehr als siebzig oder achtzig Jahre vor der Zeit stattfanden, in der er schrieb. Er war mit ihnen vertraut und konnte ihre Bedeutung beurteilen. Sind uns nicht die wichtigen Ereignisse ganz vertraut, die während des Ersten Weltkriegs oder unmittelbar danach geschahen?

Die wahre Kontinuität in der einen urchristlichen Koinonia des Glaubens und der Praxis ist wesentlich mit der Apostolizität der Kirche

verbunden. Die Verbindung zwischen dem Bischofskollegium und dem Apostelkollegium macht die Bedeutung des Abschnitts 25 in Lumen Gentium über die Unfehlbarkeit des Amtes voll und ganz deutlich.

„Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi."

Wenn wir uns über pastorale oder amtsgebundene Unfehlbarkeit in der Kirche Gedanken machen, sollten wir sicherlich von dieser Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums als solchem in seiner Solidarität mit dem Apostelkollegium ausgehen. Das Vorrecht der Unfehlbarkeit wird dem Bischofskollegium als solchem gegeben. Es empfängt dieses Vorrecht aufgrund des konstitutiven Bandes – der apostolischen Sukzession –, das es als ein Kollegium mit dem apostolischen Kollegium verbindet. Das Bischofskollegium ist damit zu Gottes Werkzeug geworden, um jene Unfehlbarkeit zu bewahren, die eine Gewähr für das Festhalten am Glauben bietet. Nach Lumen Gentium ist diese Vollmacht noch deutlicher realisiert, „wenn sie auf einem Ökumenischen Konzil vereint für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten sind. Dann ist ihren Definitionen mit Glaubensgehorsam anzuhangen."

Jede vom Stuhl des Petrus in der Kirche von Petrus und Paulus feierlich verkündete Definition ist nichts anderes als ein „datum" jenes Glaubens, dessen Inhalt das Bischofskollegium als Ganzes seinem Auftrag gemäß „authentisch" zu bekräftigen hat. Und die päpstliche Definition hat keine stärkere Garantie vom Heiligen Geist als die Erklärungen der ökumenischen Konzilien. Es ist eine andere *Ausdrucksform* des „Vorrechts" des Bischofskollegiums, das an dessen Auftrag hinsichtlich des Glaubens gebunden ist. Es ist etwas, das *innerhalb* des Kollegiums derer gesagt wird, die Episkopé ausüben und keineswegs außerhalb dieses Kollegiums. So konnte das Erste Vatikanische Konzil sagen, daß der Primas unter bestimmten Umständen mit derselben Unfehlbarkeit sprechen kann, die der ganzen Kirche gegeben ist (DS 3074).

Außerdem ist es wesentlich zu bedenken, daß die so definierte Wahrheit das ist, was die Bischöfe alle seit der apostolischen Zeit ununterbrochen in ihrem Bewußtsein gehabt haben. Mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils haben wir es mit jener Offenbarung zu tun, die „in Schrift oder Überlieferung durch die rechtmäßige Nachfolge der Bischöfe und

insbesondere auch durch die Sorge des Bischofs von Rom unversehrt weitergegeben und im Licht des Geistes der Wahrheit in der Kirche rein bewahrt und getreu ausgelegt" wird (LG 25). Der Bischof von Rom spricht (mit dem Beistand und der Gewähr des Heiligen Geistes) den „authentischen" Glauben des Bischofskollegiums – den Glauben, der von Anbeginn an gesprochen wurde. Aber wenn die Bischöfe so ihren Glauben aussprechen, sprechen sie den Glauben ihrer Ortskirchen aus. In diesem und durch dieses Aussprechen des Glaubens der in Gemeinschaft stehenden Ortskirchen wird der Glaube der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht (LG 23). Diesen Glauben, und allein diesen, spricht der Bischof mit seinen Bischofsbrüdern im Konzil aus, und diesen Glauben muß der Bischof von Rom unter bestimmten Umständen explizieren.

Schluß

Ich habe versucht darzulegen, wie ich als Katholik die wechselseitige Beziehung zwischen Schrift, Tradition und Kirche sehe. Man könnte noch viele andere Aspekte mit einbeziehen, insbesondere die Vermittlung der Heilsgaben Christi in der Kirche und durch die Kirche und die wichtige Rolle des „sensus fidelium" bei der unfehlbaren Überlieferung der Offenbarung. Diese Aspekte sind in den Überlegungen zur apostolischen Sukzession und zu der Verbindung zwischen Bischöfen und ihren Kirchen implizit mit angesprochen worden. Ich hoffe jedoch, daß in diesen Überlegungen Elemente enthalten sind, die uns bei unserer weiteren Arbeit helfen können.

Anmerkungen

1 *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt, 1982-1990,* Frankfurt/M. u. Paderborn 1990, 131-141.
2 Ibid. 136.
3 Ibid. 139.
4 Ibid. 138.
5 Ibid. 139. Verwiesen wird auf den Amtsteil Nr. 1-6, 8-14, 15-16 und 19-23.
6 K. Lehmann und W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Freiburg/Br. 1986, 25-28.
7 Ibid. 29.
8 Walter Kasper, *„Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Überlegungen zu der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises"*, in: Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse, Bielefeld 1989, 194-195. Kasper bemerkte zu diesen Seiten kritisch: „Diese unterschiedliche Akzentuierung in der Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kirche bedeutet, daß die evangelischen Bekenntnisschriften keine Dogmen im katholischen Sinn sind und daß über die Frage der Verbindlichkeit der jeweiligen kirchlichen Lehre kein voller Konsens besteht." Mir scheint, wir müssen über den Begriff der „Verbindlichkeit" hinauskommen. Er könnte sehr gut ersetzt werden durch den Gedanken der Gewißheit, daß diese Wahrheit zur Offenbarung gehört. Gerade durch diese Zugehörigkeit wird die Wahrheit gewahrt und werden wir gezwungen, sie zu bekennen. Dieser Ansatz scheint mir dem Denken der Konstitution Dei Verbum näher zu sein. Die Frage von Schrift, Tradition und Kirche muß im katholisch/anglikanischen Dialog gründlicher behandelt werden. Ziffer 20 im Bericht des katholisch/reformierten Dialogs, „Auf dem Wege zu einem Verständnis der Kirche", erklärt sehr deutlich die klassische reformierte Auffassung im Gegensatz zu der in Ziffer 39 erläuterten katholischen Auffassung. Vgl. auch die Ziffern 80-88 über „die Berufung der Kirche; ihre Rolle in der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben". Im Dialog zwischen Katholiken und den Disciples of Christ stand diese Frage bei den Begegnungen 1988 und 1989 im Mittelpunkt der Diskussion. Siehe die Juli-Ausgabe 1990 von Mid-Stream. In bezug auf den katholisch/baptistischen Dialog vgl. den Information Service Nr. 72 des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, 11 und 18. Der katholisch/methodistische Dialog hat sich in den letzten Jahren mit der apostolischen Tradition befaßt (vgl. Information Service Nr. 62, 215). Zum Dialog zwischen Katholiken und Pfingstlern vgl. dessen Erklärung „Towards a Declaration on the Church". Unsere Fragestellung ist auch ein wichtiger Diskussionspunkt im Dialog zwischen Lutheranern und Orthodoxen.
9 Vgl. z.B. Professor Ratzinger zu Kapitel 1 der Konstitution in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen und Kommentare, Lexikon für Theologie und Kirche, Teil II, Freiburg/Br. 1967, 448-528, 571-581. Von besonderer Hilfe bei der Ausarbeitung dieses Referats war Henri de Lubacs *„Vatican II: la révélation divine"* in: Collection Unam Sanctam no. 70a (Paris 1968) 157-304.
10 Vgl. Apg 13,26; Eph 1,13.
11 Vgl. Apg 5,20; Phil 2,16; Röm 1,16 und 1 Kor 15,1-2.
12 De Lubac, op.cit. 177.
13 Ratzinger, op.cit. 507.
14 Vgl. Hebr 4,12.
15 Vgl. Dei Verbum, Nr. 6.
16 Hebr 1,1-2.
17 2 Kor 1,20; Joh 4,42.
18 Joh 14,6; 1 Joh 1,2.
19 Joh 1,1-18.
20 Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, 50, zitiert in de Lubac, op.cit. 251.
21 Matthieu Collin und Pierre Lenhardt, vgl. Anm. 31, Supplement, 109.
22 Summa theologiae, Pt. II-II, Q. 11, Art. 1.
23 Summa theologiae, Pt. II-II, Q 1, Art. 2 ad 2.
24 R. Schutz und M. Thurian, *La Parole vivante au Concile*, Taizé 1966, 219; zitiert in de Lubac, op.cit. 280.
25 De Lubac, op.cit. 293.

26 In Joannem tract. 1, n. 1; zitiert in de Lubac, 297-298.
27 Ibid. 293-294.
28 In dieser Richtung spricht Jacques Maritain von der „suranalogie" des Glaubens. Vgl. Les Degrés du Savoir, Paris 1949, 478-484.
29 Ibid. 299.
30 Vgl. Röm 11,17.
31 Der wesentliche Teil dieses Referats wurde verfaßt, als ich zwei bemerkenswerte Studien von Matthieu Collin und Pierre Lenhardt erhielt und las, die im Oktober 1990 veröffentlicht wurden: „Evangile et tradition d'Israel" und „La Torah orale des Pharisiens, Texte de la Tradition d'Israel". Diese Studien bilden die Nummer 73 in der Reihe „Cahiers évangile" und das „Supplement" dieses Heftes Nr. 73 (Paris, Cerf, 1990) unter der Leitung von „Service Biblique Evangélique et Vie". Das meiste, was ich auf den folgenden Seiten zu diesem Thema zu sagen habe, basiert auf diesen Texten.
32 Vor allem in 11,27-31. „,Alles ist mir übergeben von meinem Vater.' Dieser Vers, der, wie ich bereits erwähnt habe, einen Schlüsselbegriff der Tradition enthält, erinnert an den Ausspruch der Pharisäer: ‚Alles ist Mose auf dem Berg Sinai übermittelt worden', und dieses ‚alles' bezeichnet die ganze Torah, die mündliche Torah, die allen Heiligen Schriften vorangeht, sie trägt und auslegt ... Vor den Juden, die (in den Jahren 80-90) in Yabneh zu ihrer Tradition zurückkehrten, beanspruchten Jesu Jünger, diejenigen zu sein, die die volle Auslegung der Torah besaßen ... Jesus ist derjenige, durch den und in dem die Tradition, deren erster Übermittler Mose bleibt, erfüllt wird. Jesus empfängt, wie Mose und nach ihm, die Torah direkt ‚aus dem Munde des Allmächtigen'." Op.cit. 32.
33 „Auf der ersten Ebene ist die Gestalt des Mose der Bezugspunkt: Jesus ist als ein neuer Mose gegenwärtig ..., der den Heiligen Geist schenkt, die neue Torah, die es ermöglicht, daß die Torah in ihrer Fülle gelebt wird, wie Apg 2,44-47 es zeigt: der vollkommene Gottesdienst in der Nächstenliebe und im Miteinanderteilen." Auf der zweiten Ebene „hat der Verfasser den Bezug auf Mose und die Gabe der Torah praktisch beseitigt. Er hat die jüdisch-palästinensische Welt hinter sich gelassen zugunsten einer neuen Welt, in der Jesus Christus verstanden wird als der wahre Erbe Davids, als König und Herr, als der zur Rechten Gottes Sitzende, der den Heiligen Geist all denen schenkt, die Gottes Ruf aufnehmen." Op.cit. 40-41.
34 Op.cit. 17-18.
35 Ibid. 19.
36 Ibid. 21-22
37 Mt 5,21-48; 5,12.
38 Loc.cit. 573 und 524.
39 A. Grillmeier, *„La Sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise"*, in: Vatican II, la Révélation Divine, Collection Unam Sanctam, n. 70b, Paris 1968, 455-456.
40 Loc.cit. 520.
41 Unitatis redintegratio, Nr. 6.
42 Vgl. Mt 7,29; Mk 1,22, 27; Lk 4,32.
43 Mk 8,32 und Joh 16,25 und 29.
44 Apg 2,29; 4,13. In den Paulusbriefen ist dies ein charakteristisches Merkmal des Christen. Der erste Satz von Dei Verbum verweist auf diese parrhesia, wenn er von fidenter proclamans (voll Zuversicht verkündigend) spricht.

45 Apg 2,36. Das Verb sphallo bedeutet, ein Fallen verursachen, zum Irrtum verleiten, einen Fehler machen, in die Irre führen. Das Sanskrit-Wort, auf das dieses Wort zurückgeht, bedeutet zerteilen oder spalten. Dementsprechend bedeutet asphalos makellos, ohne Risiko zu fallen, abzuweichen oder zu irren. So ist es nicht übertrieben, es mit „unfehlbar" zu übersetzen (sphalma bedeutet Fall oder Irrtum). An den beiden anderen Stellen im Neuen Testament, wo das Wort verwendet wird (Mk 14,44 und Apg 16,23) bedeutet es „ohne Möglichkeit eines Auswegs", was der ursprünglichen Sanskrit-Bedeutung sehr nahe kommt: nicht zerteilt. In Lk 1,4 schreibt Lukas nach sorgfältiger Prüfung die verschiedenen Fakten auf, die eine Verbindung zu den Anfängen haben, so daß Theophilus die Solidität, die Gewißheit (asphaleia) des Wortes, das übermittelt wird, erkennen kann.
46 Hier beziehe ich mich auf meine Studie *„Quelques réflexions sur l'infaillibilité"*, in: G. Gaßmann und P. Nørgaard-Højen (Hrsg.), Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven, Frankfurt/M. 1988, 113-119.
47 1 Kor 11,23; 15,1-3.
48 Mt 23,8.
49 Op.cit. 19; 28-31; Supplement 8-11.
50 Hist. Eccl., Sources chrétiennes 41, 61-63.
51 Op.cit. 45-46.

EMMANUEL LANNE OSB

Tradition und apostolische Strukturen

Das Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt" (das sogenannte Lima-Dokument), das 1983 in Vancouver von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen entgegengenommen wurde, stellt eine wichtige Etappe im gemeinsamen Forschen und Streben aller Kirchen dar, die vom Herrn für die Seinen gewollte sichtbare Einheit wiederzufinden, damit sie gemeinsam vor der Welt ein einmütiges Zeugnis ihrer Hoffnung ablegen können.

Der Prozeß der Rezeption des Lima-Dokuments ist gleichwohl ein nicht weniger bedeutsamer Aspekt dieses Bemühens gewesen. Diesem Rezeptionsprozeß, den Reaktionen der Kirchen und der Synthese ihrer Stellungnahmen hat Günther Gaßmann sich mit Unterstützung seiner Kollegen und Kolleginnen mit großem Einsatz gewidmet. Die Ergebnisse dieser Bemühungen sind in einem Band zusammengestellt, der wegen der darin aufgeworfenen Probleme besondere Aufmerksamkeit verdient.[1] Im Rahmen dieser Auswertung treten drei Fragenbereiche hervor, die einer weiteren Klärung bedürfen: Schrift und Tradition, Sakrament und Sakramentalität und Fragen der Ekklesiologie. Zu diesen durch die Antworten auf das Lima-Dokument aufgeworfenen Fragen möchte ich hier einige Überlegungen struktureller Art anstellen.

Anhand dieser drei Fragen, die sich aus den Stellungnahmen zum Lima-Dokument ergeben, läßt sich in der Tat feststellen, daß eine gemeinsame Studie über die drei unmittelbar „sakramentalen" Dimensionen der Kirche – d.h. auf der einen Seite die beiden grundlegenden Sakramente, Taufe und Eucharistie, und auf der anderen Seite das Amt als „Struktur" der ekklesialen Gemeinschaft – uns zu den wesentlichen Punkten zurückführt, die die Christen seit der Reformationszeit getrennt haben. Befinden wir uns in dem Augenblick, wo wir meinen, auf unserem beschwerlichen Weg zur Einheit einen wesentlichen Schritt vorwärts geschafft zu haben, wieder am Ausgangspunkt?

I. Primat des Wortes Gottes und Gegenwart des Heiligen Geistes, der die Kirche auferbaut

Man muß sich fragen, ob hinter diesen Fragen, die sich aus der Prüfung des Lima-Dokuments durch die Kirchen ergeben, nicht eine „Grunddifferenz" verborgen ist, die sich gerade in der Art und Weise niederschlägt, wie wir uns die „Strukturen" der Heilsgemeinschaft vorstellen, und ob diese Differenz eine Kluft zwischen zwei Sichtweisen der christlichen Botschaft bewirkt.[2] Um es genauer auszudrücken, könnte man die Formulierung wieder aufgreifen, die unlängst von dem Katholisch/Protestantischen Komitee in Frankreich vorgeschlagen wurde: „Die Divergenz zwischen uns betrifft nicht die Tatsache der Instrumentalität der Kirche bei der Heilsvermittlung als solche, sondern die Natur dieser Instrumentalität: Ist die Kirche in dem Maß geheiligt, daß sie selbst heiligend wirken kann?"[3] Hier liegt, anders ausgedrückt, das noch nicht völlig gelöste Dilemma der Ecclesia creatura Verbi gegenüber der Ecclesia sacramentum gratiae.[4] Dieses Dilemma wirkt sich auch auf die Theologie der Sakramente und auf das Verständnis der ekklesialen „Strukturen" aus. So fällt es der überlieferten reformatorischen Tradition schwer, sich vorzustellen, daß die Kirche und die Zelebranten in der Feier der Eucharistie den Leib und das Blut Christi „darbringen" könnten, da ein solches Verständnis der Darbringung des Memorials des Herrn ihr als der ursprünglichen Theologie des Abendmahls fremd erscheint.[5] Hinter dem vorgebrachten Einwand liegt eine Theologie des Leibes Christi und seiner sakramentalen Implikationen.

Wie dem auch sei, wenn die Frage nach der „Grunddifferenz" und ihren Implikationen auf diese Weise gestellt wird, so wird damit gleichzeitig die Frage nach den „Strukturen" gestellt, die Gott für die der Kirche und ihren Amtsträgern anvertraute Heilsvermittlung gewollt hat. Im üblichen theologischen Sprachgebrauch erscheint der Begriff „Struktur" als untrennbar von den Formen der Amtsausübung: Autoritätsstrukturen, Entscheidungsstrukturen und Gemeinschaftsstrukturen. Dieser Sprachgebrauch ist im engeren Sinne gerechtfertigt, doch scheint es mir hier besser zu sein, höher anzusetzen und als Strukturen nicht lediglich die Formen der Amtsausübung, sondern die Komponenten der Gemeinschaft des Glaubens, der Sakramente und des konkreten kirchlichen Lebens zu betrachten; denn diese sind es, die wesentlich Instrumente des Heils und der Heiligung sind. Von daher gilt:

1. Die Kirche wird durch das Wort Gottes versammelt und durch den Heiligen Geist beseelt. In diesem Sinne sind die Taufe und die Eucharistie, wo das Wort des Heils verkündigt wird und wo der Heilige Geist zur Auferbauung der Gemeinde wirkt, wesentliche Strukturen der Kirche und nicht nur das Amt, das bei deren Feier die Leitung hat.

2. Aber davor kommt, zumindest logisch vorgeordnet, die Heilige Schrift und folglich ihr Kanon (der durch die lebendige Tradition

bestimmt ist): „Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift. Er ist begraben worden und auferstanden am dritten Tage nach der Schrift" (1 Kor 15,3-4). „Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war" (Lk 24,27; vgl. 32 und 46). Das ist das ursprüngliche Kerygma, das das neue Volk Gottes versammelt. Es ist auch das, was diese Urgemeinde weitergibt (1 Kor 15,1-3).

3. So verstanden entsprach „Struktur" teilweise dem, was die Gründer von „Glauben und Kichenverfassung" (Faith and Order) unter den zweiten Begriff „Order" (Kirchenverfassung) einordneten, in dem Sinne, daß es sich nicht um ein dem Glauben gegenübergestelltes Element handelt, sondern daß der Glaube (sowohl die fides qua als auch die fides quae, der Glaubensweg wie auch der Glaubensinhalt, an den er sich hält) in alle Komponenten und Ausdrucksformen von „Order" direkt einbezogen ist; denn er ist Antwort auf das Wort Gottes, bei dem immer die Initiative liegt, und er setzt das Wirken des Heiligen Geistes voraus, zugleich bei demjenigen, der auf den Ruf des Wortes antwortet, wie in der neuen Gemeinschaft, in der er teilhat an dem so geschenkten Heil. Folglich ist eine Person, die zum Glauben kommt, untrennbar von der Gemeinschaft, in die sie dadurch eintritt. Der Bereich „Order" wird nicht dem Glauben hinzugefügt, sondern ist unauflösbar mit ihm verbunden.

Vor der geduldigen Arbeit, die zum Lima-Dokument und zu den Antworten der Kirchen führte, hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich unter bestimmten Gesichtspunkten mit den Fragen von Schrift und Tradition, Sakrament und Sakramentalität und allgemein mit ekklesiologischen Fragen befaßt. Zu Schrift und Tradition hatte sich in Montreal ein gewisser Konsens gezeigt, der sich teilweise den Überlegungen anschloß, die damals vom 2. Vatikanischen Konzil ausgingen.[6] In bezug auf Sakramentalität und Ekklesiologie schien man weniger voranzukommen, doch sollte gerade das Lima-Dokument die Gelegenheit bieten, entscheidende neue Schritte nach vorn zu tun. In Wirklichkeit hat dieser Text als Katalysator gewirkt. Die Fragen sind in ihrer Schärfe wieder aufgetaucht. Ich sehe darin ein positives Ergebnis, das deutlich zeigt, mit wieviel Ernsthaftigkeit die Kirchen das Lima-Dokument aufgenommen haben. Es handelt sich hier um ein entscheidendes ökumenisches Ereignis, das die ganze Zukunft unseres gemeinsamen Trachtens nach der Einheit bestimmt.

II. Sakramentale Dimension und Strukturen

Daß sich also die fundamentalen Fragen von dem her stellen, was der „katholische" Flügel der Christenheit als grundlegende „Strukturen" des neuen Gottesvolkes betrachtet – das Hineingenommenwerden in dieses Volk durch Eintauchen in den Tod und die Auferstehung Christi, die Teilnahme des Volkes an dem Gedächtnismahl dieses Todes und dieser Auferstehung des Herrn und sein Zugehen auf das Reich Gottes unter der Leitung der hierzu eingesetzten Hirten –, kann nur einen kurzsichtigen oder oberflächlichen Beobachter überraschen. Jede dieser drei „Strukturen" ist in der Tat auf eine Beziehung zum Wort Gottes gegründet und impliziert – wie bereits gesagt – für jeden einzelnen Menschen die Freiheit einer Glaubensantwort auf dieses Wort Gottes und gleichzeitig und untrennbar das Wirken des Heiligen Geistes, der in der Kirche und im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist.[7]

Wie lassen sich nun von daher die beiden entscheidenden Antworten der Reformation einordnen: sola scriptura und sola gratia? Sola scriptura oder die Heilige Schrift ist die höchste Instanz, auf die sola gratia sich auf der Ebene der Einstellung des Menschen zur göttlichen Heilsinitiative bezieht. Aus ihrem Kontext herausgenommen, d.h. außerhalb einer Gesamtschau der Heilsgeschichte, können diese beiden aufeinander bezogenen Antworten auf Irrwege führen. Die Heilige Schrift setzt faktisch eine Gemeinschaft voraus, die sie weitergibt und sie auslegt, um aus ihr zu leben, und im göttlichen Plan richtet sich das Heil an alle Menschen (Joh 3,16 f.) und nicht nur an die begrenzte Zahl derer, die zur Gnade prädestiniert wurden.

Gewiß lassen sich jedoch sowohl sola scriptura als auch sola gratia in „katholischer" theologischer Sicht insofern rechtfertigen, als sie ausschließen, daß es andere Mittel des Zugangs zur Heilsoffenbarung gibt als das Wort Gottes und die Gnade.[8] Wir alle legen in der Tat Wert darauf, daß die Fülle der Gnade und der Wahrheit für uns durch das fleischgewordene Wort Gottes zugängig wird (Joh 1,14). Wenngleich diese beiden Formeln sola scriptura und sola gratia auf eine legitime letzte Instanz hinweisen, so umschließen sie doch nicht den für die Einheit notwendigen Konsens, denn sie setzen den Kontext voraus, ohne ihn jedoch zu präzisieren; und dieser Kontext heißt Kirche, Tradition, sakramentale Instrumentalität, auf deren Inhalt sich die Divergenzen unter Christen beziehen.[9] So werden wir immer zur Frage nach den Strukturen zurückgeführt, nicht als ein melior esse der ekklesialen Gemeinschaft, sondern als der für den Akt des persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubens notwendige Ort.

Wie steht es nun mit dem notwendigen Konsens, zu dem wir nach dem Programm von Glauben und Kirchenverfassung gelangen wollen: „Die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube"?[10]

Bei dem Bemühen, in dieser Frage der strukturellen Implikationen des kirchlichen Lebens und der instrumentalen Rolle der Kirche einen Weg für entsprechende Überlegungen freizumachen, werden wir nicht nur auf die Hinweise, die man aus der Heiligen Schrift entnehmen kann, verwiesen, sondern auch auf die ersten christlichen Jahrhunderte, die dieses kirchliche Leben in der Kontinuität der urchristlichen Gemeinde gelebt haben. Wenn man nicht berücksichtigen würde, wie die Kirche der ersten Jahrhunderte diese Hinweise aus der Heiligen Schrift gelebt hat, bliebe man im Bereich der Theorie verhaftet.

So lassen sich tatsächlich ab Ende des zweiten Jahrhunderts und Anfang des dritten Jahrhunderts „Strukturen" feststellen, die in allen Kirchen überall in der christlichen Welt wiederzufinden sind und durch die folgenden Jahrhunderte hindurch erhalten bleiben. Früher sind diese „Strukturen" von bestimmten Kreisen im Gegensatz zur reinen Vorgegebenheit der Schrift im Urchristentum als kennzeichnend für den „Frühkatholizismus" gebrandmarkt worden. Heute weiß man inzwischen, daß es unmöglich ist, zwischen einem für rein gehaltenen urchristlichen Bestand und den ekklesialen Formen, die seit der nachapostolischen Zeit zu erkennen sind, eine klare Grenze zu ziehen. Das Lima-Dokument ist ein guter Beweis dafür, daß es eine solche Grenze nicht gibt und daß Taufe, Eucharistie und Amt nur im lebendigen ekklesialen Kontext, der uns durch die Jahrhunderte mit den Anfängen verbindet, wirklich zu verstehen sind.

Zu diesen urchristlichen und universalen „Strukturen" kann man folgende zählen: 1) den bereits erwähnten Schriftkanon, 2) das dreifache Amt, 3) die Feier der Taufe und der Eucharistie und für beide eine aus dem Judentum überlieferte euchologische Form, in die eigene christliche Elemente eingefügt sind, d. h. das Mysterium Christi und die trinitarische Dimension. Als 4) könnte man noch den Platz erwähnen, der den Psalmen im kirchlichen Gebet eingeräumt wird. Als 5) sei noch das eigentliche Taufbekenntnis hinzugefügt, auf das wir noch zurückkommen werden. Außerdem gibt es 6) noch die Konzilien, die sich in jenen Gebieten entwickeln, in denen das Christentum weit genug verbreitet und verwurzelt ist, um die Bischöfe der Ortskirchen zu versammeln. Sie üben eine anerkannte Autorität aus, um das Volk Gottes zu leiten und zu entscheiden, was dem Evangelium entspricht. Zu den Bischöfen ist 7) noch die besondere Rolle hinzuzufügen, die faktisch vom Bischofssitz in Rom wahrgenommen wird, der sich auf die Apostel Petrus und Paulus beruft. Mit dem Osterstreit unter Viktor von Rom treten die Funktion der Konzilien und die Bestätigung der Rom zuerkannten Autorität – zumindest teilweise in Widerspruch zueinander – deutlich hervor.

Diese Strukturen sind überall anzutreffen – freilich mit unterschiedlicher Bezeichnung und in mehr oder weniger entwickelter und mehr oder weniger anerkannter Form. Wenn man sich jedoch ein echtes Bild von dieser in allen Kirchen vorhandenen universalen Gegebenheit machen will, müßte man vielleicht zuerst dem gelebten Ideal eines christlichen Lebens nach dem Evangelium seinen Platz einräumen, was eine christliche Ethik voraussetzt. Tatsache ist, daß man die universal anerkannten Normen von Gallien und Spanien bis an die Grenzen Indiens wiederfindet. Mit anderen Worten, wenn es für uns auch legitim ist, die Komponenten des urchristlichen kirchlichen Lebens, wie es uns das Studium der Geschichte der Ursprünge erschließt, zu analysieren, darf man doch nie aus dem Auge verlieren, daß es sich um ein Ganzes handelt, dessen Teile einander bestimmen und das evangeliumsgemäße Leben des ganzen Gottesvolkes in jeder einzelnen Ortskirche, wo es versammelt ist, zum Ziel haben. Dadurch kann ein Christ aus Syrien sich in einer kirchlichen Versammlung in Rom, in Lyon oder in Afrika heimisch fühlen. Folglich kann man in gewissem Sinne sagen, daß sich die zum esse der Kirche notwendigen Strukturen und diejenigen, die nur zum bene esse der Kirche gehörig verstanden werden, nicht voneinander trennen lassen.

Das Leben der Kirche ist ein Ganzes und wird als Ganzes weitergegeben. Das war bereits Ende des 2. Jahrhunderts die tiefe Eingebung des Irenäus von Lyon gegen die häretischen Neuerungen, selbst wenn er selbst nicht daran gedacht hat, die verschiedenen Elemente aufzuzählen und zu analysieren, die wir heute als konstitutive Strukturen dieses ekklesialen Seins betrachten.

III. Ein lerinisches Modell

Im 5. Jahrhundert hat Vinzenz von Lerin diese Linie vertreten, vielleicht ohne eine so ausgeprägte Sensibilität wie bei Irenäus in bezug auf das eigentliche Leben der Kirche als letztgültigen Bezugspunkt der Erkenntnis. Er schlug nämlich eine berühmte Regel vor, die auf die eine oder andere Weise all denen als Richtschnur gedient hat, die sich seit die-

sen fernen Tagen darum bemüht haben zu erkennen, was für die Einheit der Jünger Christi erforderlich war: „Festzuhalten ist, was an allen Orten, was zu allen Zeiten, was von allen geglaubt worden ist."[11] Aber wie soll dieses gemeinsame und unveräußerliche Erbe des Glaubens und des Glaubenslebens in dem einen Volk Gottes konkret definiert werden?

Vinzenz selbst räumte übrigens ein, daß sein Prinzip nicht jeden Gedanken des Fortschritts und der Weiterentwicklung ausschloß, denn sie gehören zum Wesen der Kirche als einem lebendigen Wesen. Es gäbe notwendigerweise ein Wachsen, doch die Substanz der Lehre, ihr eigentliches Wesen, müsse unangetastet bleiben.[12] Mit anderen Worten: Eine homogene Evolution der Lehre wurde von ihm nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern das von ihm verwendete Bild vom pflanzlichen oder menschlichen Wachsen setzte eine solche Entwicklung geradezu voraus.

Als Kriterium hielt er sich an den Konsens der Kirchenväter, insbesondere der berühmtesten, die Autorität des Konzils, das bald als ökumenisch bezeichnet wurde, und er räumte unauffällig „der Autorität des apostolischen Stuhls", d.h. der Autorität Roms, einen besonderen Platz ein, nicht als ein gesondertes Kriterium, sondern um dem Einvernehmen der Gelehrten, auf die er sich bislang berufen hatte, noch ein zusätzliches Gewicht zu geben.[13] Seine Argumentation ist also derjenigen sehr ähnlich, die von Irenäus von Lyon zweieinhalb Jahrhunderte vorher entwickelt wurde.[14] Bei Vinzenz von Lerin scheinen die Kriterien zwar mehr äußerlicher Art zu sein, doch andererseits unterstreicht er stärker, welche Rolle die Entwicklung in der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens durch die Geschichte hindurch spielt.

Seit dem 16. Jahrhundert hat man sich häufig auf Irenäus und Vinzenz von Lerin berufen, wenn es darum ging, die Normen der kirchlichen Einheit und die für diese Einheit notwendigen Strukturen zu bestimmen.

Das „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus" hatten sicherlich die Verfasser des berühmten Lambeth-Quadrilaterals (Chicago 1886, Lambeth 1888) im Sinn. Um noch einmal daran zu erinnern: In diesem Quadrilateral besagt der erste Artikel, daß die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments „alles enthält, was zum Heil notwendig ist" und die letztgültige Norm des Glaubens ist. Dann folgt das Apostolische Glaubensbekenntnis als Taufbekenntnis und das Nizänische Glaubensbekenntnis als ausreichende Erklärung des christlichen Glaubens; dann „die beiden von Christus selbst eingesetzten Sakramente", die Taufe und das Abendmahl, bei denen es unerläßlich ist, daß die Einsetzungsworte Christi und die von ihm vorgeschriebenen Elemente verwendet werden; und schließlich „das historische Bischofsamt", das je an seinem Ort den

besonderen Bedürfnissen der Nationen oder der von Gott in die Einheit seiner Kirche berufenen Völker angepaßt wird.[15]

Der erste Punkt – daß die Heilige Schrift alles enthält, was zum Heil notwendig ist – ist, wie bereits gesagt wurde, eine für alle Christen annehmbare Aussage, solange die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition klar herausgestellt werden. Das war bereits das erste Kriterium für Vinzenz von Lerin und vor ihm für Irenäus, die jedoch beide nie daran gedacht hätten, ein solches Kriterium vom konkreten Leben der Kirche zu trennen.

Die anderen Punkte des Quadrilaterals waren bereits bei Irenäus mehr oder weniger explizit vorhanden (Taufe, Eucharistie, Glaubensregel, historisches Bischofsamt). Vinzenz arbeitet auf einer schmaleren Basis. Sein Text ist übrigens ziemlich kurz gefaßt, wie er selbst zugibt.

Nun müssen wir feststellen, daß die Annahme des Lima-Dokuments einen neuen Schritt in die Richtung darstellt, die das Lambeth-Quadrilateral inspiriert hatte.[16] Darüber hinaus bietet es eine Theologie der Taufe und der Eucharistie, deren Vertiefung weit über das hinausgeht, was die Vertreter des Quadrilaterals sich im vorigen Jahrhundert vorstellen konnten. Was die vom Lima-Dokument entwickelte Lehre vom Amt anbetrifft, so stellt sie zwar das „historische Bischofsamt" nicht als einzig mögliches Modell heraus, ist aber darum bemüht, die tiefe Bedeutung der apostolischen Sukzession im Bischofsamt zu verdeutlichen. In gewissem Sinne hat das Lima-Dokument einen bedeutsameren Konsens zum Ausdruck gebracht als die Versammlungen von Chicago und Lambeth sich ihn vorstellten. Diese Versammlungen hatten das Quadrilateral als eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner angeboten, an den alle sich halten konnten und sollten. Andererseits ließ das Quadrilateral jedoch in seiner Formulierung selbst eine synthetische Sicht kirchlicher Strukturen erkennen, wie sie vom Lima-Dokument von seinem Charakter her nicht vorgeschlagen werden konnte.

Vom Quadrilateral wurden also nach der Heiligen Schrift die beiden Glaubensbekenntnisse, das Apostolische und das Nizänische, angeführt. Diese werden vom Lima-Text im Teil über die Taufe nicht ausdrücklich erwähnt. Der Text begnügt sich damit, die Verbindung zwischen der Taufe und dem Glauben zu unterstreichen (Taufe 8-10) und für den Taufritus „ein Bekenntnis des Glaubens an Christus und die Heilige Dreieinigkeit" (Taufe 20) vorzuschreiben. Es gibt tatsächlich sehr kurz gefaßte urkirchliche Taufbekenntnisse. Doch gleichzeitig ist es auffallend, daß Autoren wie Irenäus und seine Anhänger im Zusammenhang mit dem Taufglauben ein Schema von Aussagen entwerfen, das dem Apostolischen Glaubens-

bekenntnis und dem späteren Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel sehr nahe kommt.

Nachdem die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre Arbeit über das Lima-Dokument abgeschlossen hatte, unternahm sie, angeregt durch die 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381-1981), eine Studie über den apostolischen Glauben und seine heutige Ausdrucksform, an der sie nun zehn Jahre lang gearbeitet hat.[17] Die Formel des Glaubensbekenntnisses oder Credo ist Jahrhunderte hindurch das Kriterium gewesen, das für die Gemeinschaft der Christen im Glauben notwendig war. Das Nizänische Glaubensbekenntnis wurde ab dem 5. Jahrhundert von allen Christen angenommen, nicht als einzige Form des Glaubensbekenntnisses, aber als diejenige, in der alle Christen anerkannten, daß sie ein und denselben Glauben an das von Jesus Christus bewirkte Heilswerk hatten. Die Kontroversen, die um die Hinzufügung des filioque entstanden, sind allgemein bekannt. Sie haben den christlichen Westen lange vom christlichen Osten getrennt. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat in der Lösung dieser Kontroverse eine ihrer Vorarbeiten zur Studie über das gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens gesehen.[18] Wie es um diesen besonderen Punkt auch stehen mag, es muß hervorgehoben werden, daß die Substanz in den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche – des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel, des sogenannten Apostolischen Bekenntnisses oder anderer kürzerer oder stärker ortsbezogener Bekenntnisse – identisch ist und um das Taufbekenntnis in Matthäus 28,19 herum formuliert ist: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Gewöhnlicherweise wird die Kirche, die Vergebung der Sünden und/oder die Auferstehung von den Toten hinzugefügt.

Ist das Credo als ein notwendiges Kriterium zur Wahrung der Gemeinschaft im Glauben durch die Jahrhunderte hindurch ein ausreichendes Kriterium gewesen? Ja, in dem Maße wie die Taufe zur Zusicherung des Heils ausreichend ist. Nein, wenn es darum geht, alle wesentlichen Aspekte der Gemeinschaft im Glauben zum Ausdruck zu bringen. Das Credo sagt nichts aus über die Beziehung zwischen Gnade und Glauben, ja sogar nichts über die Heilige Schrift als höchste Norm des Glaubens (das Nizänische Glaubensbekenntnis bekräftigt lediglich, daß Christus die Schrift in seinem Leiden erfüllt hat; vgl. 1 Kor 15,3-4), nichts über die Eucharistie, nichts über das Amt – um nur einige Punkte zu nennen, die seither in den Glaubensbekenntnissen vieler Kirchen einen Platz gefunden haben, ganz zu schweigen von der evangeliumsgemäßen Ethik und ihren Forderungen, die ebenfalls zum Bereich des Glaubens gehören.

Man muß zugeben, daß die Fragen, die sich während der ersten christlichen Jahrhunderte stellten, nicht dieselben waren, die später auftauchten; außerdem kann in einem kurzen Glaubensbekenntnis nicht alles gesagt werden. Die Antwort scheint mir jedoch jenseits einer praktischen Opportunität zu liegen. Das, worum es hier geht, ist der Taufglaube. Der Taufglaube wird nun aber in den drei Artikeln zum Ausdruck gebracht, die das Gebot von Matthäus 28,19 entfalten: „Machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Bei der näheren Bestimmung des Glaubens im Namen des Sohnes und im Namen des Heiligen Geistes explizierte das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel in seiner Entfaltung von 325 und 381 das traditionell Vorgegebene zu diesen Artikeln.[19] Das trinitarische Bekenntnis des Taufglaubens erschien also als grundlegende „Struktur" der christlichen Gemeinschaft, als Gründungsvorgabe des kirchlichen Seins.

So stellt die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das Bekennen des apostolischen Glaubens schon vom logischen Ansatz her, der auch Erarbeitung und Rezeption des Lima-Dokuments bestimmt hat, eine neue Verbindung zu den „Strukturen" dar, die sich in der nachapostolischen Zeit in allen Kirchen zeigen: der Schriftkanon, der Tauf- und Eucharistieritus, das dreifache Amt und die trinitarische Struktur des Glaubensbekenntnisses. Schritt für Schritt ist man also dabei zu versuchen, die wesentlichen Elemente dessen wieder zu etwas Gemeinsamem zu machen, was die gemeinsame und notwendige Form aller Kirchen war, als sie – gegen den Irrtum, der um sich griff – zu einem erneuerten Bewußtsein ihrer Einheit gelangten, um sie zu verteidigen.

Dieses geduldig wieder zusammengesetzte Mosaik muß uns das ursprüngliche Bild des Königs wiederherstellen, um das Bild aufzugreifen, das Irenäus von Lyon im Zusammenhang mit dem Glauben der Kirche verwendet.[20] Dieses Bild des Königs, des Herrn Jesus Christus, trägt jeder Christ dank des Heiligen Geistes in sich. Indem sie sich auf dieses Bild beziehen, erkennen die Glieder der christlichen Gemeinschaft sich als zu der Una Sancta Gehörende. Kein einzelner Stein des Mosaiks ist für sich allein genommen unerläßlich für die Gestaltung des Porträts des Königs. Alle zusammen bilden sie jedoch das einzigartige Mosaik, wenn sie so angeordnet werden, wie der Künstler es gewollt hat. Wenn ich den Vergleich des Irenäus ein wenig weiter treiben darf, so erscheint hier die Grundstruktur, in der sich alle sekundären Strukturen auf einzigartige Weise anordnen, einschließlich derer, die wir im technischen Sinne als Strukturen verstehen: Entscheidungsstrukturen, Autoritätsstrukturen, konziliare Strukturen und Strukturen des Primats.

So besteht die vor uns liegende Aufgabe darin, gemeinsam die Vision der Kirche und ihrer instrumentalen Funktion als creatura verbi und gleichzeitig als sacramentum gratiae zu umfassen. Erst dann ist es möglich, die Fragen der Struktur und ihrer Bedeutung in der ekklesialen Wirklichkeit zu klären. Es geht nicht darum, eine neue Ekklesiologie zu erarbeiten, sondern uns auf eine Leitlinie zu einigen. Im Laufe der letzten Jahre haben die Lutheraner in Deutschland und Frankreich dazu beigetragen, indem sie auf ein echtes Problem verwiesen haben, das Problem der „Grunddifferenz", und sie haben damit begonnen, eine Antwort darauf zu geben. Andere Dialoge haben sich dies bereits zunutze gemacht, aber es ist notwendig, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich an diese Aufgabe heranmacht, um auf ihre eigene Zielsetzung hinzuarbeiten.

Bereits vor vierzig Jahren hat die Erklärung von Toronto (1950) der Entwicklung einer ökumenischen Ekklesiologie Schutzgitter entgegengestellt. Diese Erklärung war notwendig, damit die Kirchen sich ohne Hintergedanken für ein gemeinsames Streben nach sichtbarer Einheit einsetzen konnten. Noch heute schützt sie vor der Utopie einer gemeinsam zu bauenden oder wiederherzustellenden ökumenischen Kirche. Nach dem Weg, den Glauben und Kirchenverfassung im Laufe der letzten Jahre mit seiner Arbeit zurückgelegt hat, ist es jedoch legitim und dringlich, diejenigen ekklesiologischen Fragen zu stellen, denen man nicht ausweichen kann. Die Frage der Kirche als Heilsvermittlerin gehört dabei zu den ersten. Die Frage nach der Verbindung zwischen Christus, der Kirche und dem Heiligen Geist hängt damit zusammen. Diese Fragen müssen in den weiteren Rahmen der geistlichen Erfahrung des kirchlichen Lebens hineingestellt werden. Dazu bietet der Bezug auf die Einigkeit der Kirchen während der ersten Jahrhunderte ein notwendiges Werkzeug. Wie hat man in der Einigkeit der über die ganze Welt verteilten Kirchen die Funktion der Kirche für das Heil und die Heiligung der Menschheit verstanden? Welche Art von Kontinuität läßt sich durch die Jahrhunderte hindurch bis heute hin verfolgen im Blick auf die Art und Weise, wie die Kirche dazu berufen ist, jene instrumentale Funktion zu erfüllen, die ich die Funktion der Vermittlung zu nennen wagen möchte? Dies sind schwer lösbare, aber unumgängliche Fragen.

Anmerkungen

1 *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit,* Frankfurt/M. u. Paderborn 1990.

2 Diese Frage der „Grunddifferenz" hat bereits seit zehn Jahren die Gespräche zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten mit geprägt. Der vom Gemeinsamen Katholisch/Protestantischen Komitee in Frankreich herausgebrachte Text *„Consensus oecuménique et différence fondamentale. Réflexions et Propositions"* (Paris 1987) zusammen mit den Beiträgen von A. Birmelé zum protestantischen und B. Sesboüé zum katholischen Standpunkt, bietet eine zutreffende Darstellung des Problems (deutsche Übersetzung in ÖR 37, 1988, 221-230). Vgl. auch A. Birmelé, *La sacramentalité de l'Eglise et la tradition luthérienne,* in: Irénikon LIX (1986), 482-507.

3 *Consensus oecuménique,* 20 (ÖR 227).

4 Der letzte Bericht der zweiten Phase des reformiert/katholischen Dialogs, *„Vers une compréhension commune de l'Eglise"* hat sich ausführlich mit diesem Dilemma befaßt und zu einer beträchtlichen Annäherung der Standpunkte geführt, ohne jedoch zu einer vollen Übereinstimmung zu gelangen (vgl. den Text in: Service d'information du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Vatican, Nr. 74, 1990 [III], Abschn. 94-113, S. 108-111). Dagegen ist der Bericht von ARCIC II (Anglikaner und Katholiken) über *„Salvation and the Church"* (London 1987) in dieser Frage zu einer Übereinstimmung gelangt (deutscher Text in: H. Meyer/G. Gaßmann (Hrsg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung, Frankfurt/M. 1987, 258-277).

5 Bei diesem Punkt ist der Lima-Text sehr vorsichtig gewesen (Eucharistie 8). In der katholischen Antwort wurde er für unzureichend gehalten, da die Mitwirkung der Kirche nur im Sinne der Fürbitte behandelt wird. Meiner Meinung nach war die katholische Kritik zu diesem Punkt überängstlich. Sie verlangte gleichzeitig zuviel und zuwenig und zielte nicht direkt auf den eigentlichen Kern des Problems: das Handeln der Kirche in der eucharistischen Darbringung.

6 Vgl. den Text in: Lukas Vischer (Hrsg.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung,* München 1965, 195ff.

7 Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des 2. Vatikanischen Konzils über die Offenbarung (1965) ist von der Entwicklung geprägt, die aufgrund des ökumenischen Austausches und der Teilnahme von Beobachtern aus den anderen Kirchen und aus dem ÖRK an diesem Konzil geschehen ist (vgl. Kapitel II über die Vermittlung der Offenbarung und die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition).

8 Vgl. Konstitution Dei Verbum Nr. 8.

9 In der Konstitution Dei Verbum Nr. 9 heißt es, daß die Kirche ihre Gewißheit hinsichtlich der Offenbarung „nicht aus der Schrift allein", sondern auch aus der Tradition herleitet, die von den Aposteln herkommt und gemäß derer diese Heilige Schrift ausgelegt wird, so daß diese nicht von der Tradition und von der lebendigen Lehre, mit der die Kirche sie auslegt, getrennt werden kann (Nr. 10). Die Schrift muß also im lebendigen Kontext der Kirche gehört werden, aber diese Schrift ist für die Kirche „die höchste Richtschnur ihres Glaubens"

(Nr. 21). In diesem Sinne ist es legitim, am sola scriptura festzuhalten. Das war die Intuition der Reformatoren.

10 Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Art. 2: Ziel und Aufgaben. Auf der Kommissionstagung in Budapest traten die ekklesiologischen Fragen stark in den Vordergrund, nicht nur durch die Problematik, die sich aus den Antworten der Kirchen auf das Lima-Dokument ergab, sondern als erster Ansatzpunkt für die zukünftigen Perspektiven von Glauben und Kirchenverfassung. Vgl. die Beiträge von G. Gaßmann, R. Bondi und Jean (Zizioulas) von Pergamon, in: Günther Gaßmann (Hrsg.), *Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989. Sitzung der Kommission in Budapest,* Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 61, Frankfurt/M. 1990, 131 ff. Hinzuzufügen ist noch die Studie über den Artikel zur Kirche in den Glaubensbekenntnissen: vgl. *Den einen Glauben bekennen. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel* (381). Faith and Order Paper Nr. 140, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1988, 68 ff.

11 Vincent de Lérins, *Commonitorium,* II,3, PL 50, 610.

12 Ibid. 22 und 23, 667 b — 668 A. Dieses Bild vom Wachsen bezieht sich auf 1 Kor 3,6ff.

13 Ibid. XXX-XXXII, c. 680ff.

14 G. Bardy, art. Vincent de Lérins, in: DTC XV, 3049 ff. hielt die Argumentation von Vinzenz für schwächer als die des Irenäus. Faktisch sind die beiden Sichtweisen nicht die gleichen. Zu der Sichtweise des Irenäus vgl. E. Lanne, L'Eglise de Rome „a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae" (Adv. Haer. III, 3), in: Irénikon XLIX, 1976, 275ff.

15 A.M.G. Stephenson, *Anglicanism and the Lambeth Conferences,* London 1978, 84 ff. Zur Bedeutung des Lambeth Quadrilaterals vgl. J.M.R. Tillard, La leçon oecuménique de Lambeth 88 in: Irénikon LXI, 1988, 530 ff., und Günther Gaßmann, Quadrilateral, Organic Unity and the Faith and Order Movement, in: J. Robert Wright (ed.), Quadrilateral at One Hundred, Cincinnati 1988, 178ff.

16 Das Quadrilateral war wiederaufgenommen worden in dem berühmten Aufruf der Lambeth-Konferenz von 1920 an alle Christen, jedoch eigenartig abgeschwächt, vor allem in bezug auf das historische Bischofsamt. Diese Neuformulierung wurde innerhalb des Anglikanismus heftig kritisiert (vgl. Stephenson, op.cit., 144ff.), doch der Aufruf spielte eine sehr wichtige Rolle bei den Anfängen von Glauben und Kirchenverfassung (vgl. J.E. Skoglund and J. Robert Nelson, *Fifty years of Faith and Order,* New York 1953, 26ff.).

17 Vgl. J.M.R. Tillard, *Den apostolischen Glauben gemeinsam bekennen,* in: Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989, a.a.O., 70 ff. Die Arbeiten an diesem Thema begannen 1977, haben sich aber eigentlich erst nach der Versammlung von Lima 1982 entwickelt (vgl. Tillard, ibid. 77 ff., Anm. 5. In bezug auf die Arbeit vor der Plenarversammlung in Budapest 1989 vgl. *Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989,* a.a.O.).

18 Vgl. den Bericht und die Vorträge der Tagungen in Klingenthal 1979: Lukas Vischer (Hrsg.), *Geist Gottes — Geist Christi, Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse,* Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 39, Frankfurt/M. 1981. Vgl. auch: Den einen Glauben bekennen, a.a.O., 65 f.

19 Vgl. E. Lanne, *Das apostolische Glaubensbekenntnis als Ausdruck des apostolischen Glaubens im Vergleich mit dem Nizänum,* in: Hans-Georg Link (Hrsg.), Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche, Frankfurt/M. 1985, 93 ff.

20 Adv. Haer. I, 8, 1.

PEDER NØRGAARD-HØJEN

Glaubenskonsens und kirchliche Strukturen

Überlegungen zur Frage nach Kriterien struktureller Gestaltwerdung des consensus fidei

In der nachreformatorischen Zeit und im Laufe der modernen ökumenischen Geschichte hat man lutherischerseits oft eine gewisse Gleichgültigkeit kirchlicher Strukturen oder diese zumindest als einen Bereich relativer Freiheit und legitimer Vielfalt betont und dabei um so mehr im Sinne der *Confessio Augustana Art. VII* die reine Evangeliumsverkündigung und die rechte Verwaltung der Sakramente als ausreichende Grundlage kirchlicher Einheit unterstrichen. Kirchengemeinschaft wurde als Bekenntnisgemeinschaft verstanden und konkret als bloße Verkündigungs- und Sakramentsgemeinschaft festgehalten.[1] Heute wissen wir aber um die ernsthafte Schwierigkeit, dieses traditionelle *satis est* kompromißlos festzuhalten, weil wir inzwischen einsehen gelernt haben, daß nicht alle (möglichen) Strukturen gleich gültig sind und daß sie sogar unter Umständen häretisch sein können. Übereinstimmend können heute Vertreter noch getrennter Konfessionen erklären, daß kirchliche Einheit ohne strukturelle Konkretisierung mehr oder weniger nutzlos sei, weil ohne Rezeption auch im Bereich der Strukturen ein eventuell gewonnener Glaubenskonsens kaum oder zumindest nicht voll zum Tragen gelange und die kirchliche Einheit so eine frei in der Luft schwebende, doketische Erscheinung bleibe. Eigentlich ist es auch selbstverständlich, daß mit der Festlegung des theologischen und kirchlichen Inhalts der zu gewinnenden Einheit gleichzeitig die Frage nach den jenen Inhalt optimal fördernden faktischen Strukturen akut wird. Es erhellt nämlich ohne weiteres, daß es wenig oder keinen Sinn hat, theologisch über die Wiedervereinigung der Kirchen nachzudenken, ohne zur gleichen Zeit mehr oder weniger genaue Vorstellungen über die konkrete kirchliche Strukturierung der künftigen Gemeinschaft zu entwickeln. Dies zeigt auch nicht zuletzt die mitunter heftige Debatte der jüngsten Jahrzehnte über die Modelle kirchlicher Einheit. Diese Diskussion wird in dem vorliegenden Zusammenhang noch einmal aufgegriffen, freilich nicht allgemein, sondern in der ausdrücklichen Hoffnung, Kriterien zu entwickeln, nach denen entschieden werden kann, welche Strukturen kirchlicher Art den theologischen *necessaria unitatis ecclesiae* entsprechen. Dies impliziert, daß zunächst nach den notwendigen Voraussetzungen kirchlicher Einheit gefragt wird, mit anderen Worten nach dem, was unbedingt da sein muß, damit kirchliche Gemeinschaft sein kann. Obwohl also die einzelnen Einheitsvorstellungen nicht als solche im Mittelpunkt des (positiven oder kritischen) Interesses stehen, sind die nunmehr folgenden Ausführungen ein erneutes Plädoyer für die leider im Laufe der siebziger und achtziger Jahre in weiten Kreisen etwas diffamierte Vision der konziliaren Einheit und ein Versuch, die Zweckmäßigkeit dieses Einheitskonzepts bei der Strukturierung künftiger Gemeinschaft aufzuzeigen.

1. Das Ziel ökumenischer Bemühungen ist die Wiederherstellung von Kirchengemeinschaft zwischen bislang getrennten Kirchen oder Konfessionen.

Spätestens seit den Gesprächen, die zur Formulierung der Leuenberger Konkordie (1973) führten, spielt der Begriff der Kirchengemeinschaft eine außerordentliche Rolle als Zielvorstellung interkonfessioneller Dialoge. Dabei wird diese Gemeinschaft im Sinne der neutestamentlichen *Koinonia* begriffen als *Communio* derjenigen Gläubigen und Kirchen, bzw. Konfessionen, die einerseits im gemeinsamen Glauben an Christus als Herrn und Heiland verbunden sind und deshalb andererseits unter sich Gemeinschaft haben. Die jüngste Vollversammlung des ÖRK in Canberra (1991) betonte, daß volle Kirchengemeinschaft dann verwirklicht sei, wenn alle beteiligten Kirchen sich gegenseitig als unterschiedliche, aber legitime Ausdrucksformen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anerkennen.[2] Jene *Communio* spiegelt zur gleichen Zeit die innertrinitarischen Beziehungen und die Geschichte Gottes mit der Welt wider: Von der Einheit der göttlichen Personen in der Trinität her wird auf die wesensgemäße Einheit des Volkes Gottes geschlossen, das als Instrument seines Heils an seiner Sendung, seinem Leiden, aber auch an seiner Verherrlichung teilhat. Es ist dies eine ekklesiologische Position nicht nur des Zweiten Vatikanums.[3] Sie wird auch in gewissen Teilen reformatorischer Theologie vertreten und entfaltet, z. B. bei *Jürgen Moltmann,* der die Kirche als die Gemeinschaft der innertrinitarisch gelebten und extratrinitarisch an den Menschen bezeugten Liebe versteht.[4] Eine klassisch gewordene Definition der Kirchengemeinschaft lieferte die ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi, als sie die *Communio* als eine auf Taufe und Christus-Bekenntnis aufgebaute, „völlig verpflichtete Gemeinschaft" im Heiligen Geist bestimmte.[5] In ihrer Begründung der Terminologie unterstreicht die Vollversammlung die *Koinonia* als eine authentische Bestim-

mung derjenigen Kirche, die nicht in Institution oder Organisation aufgehe und daher im Blick auf ihren Aufbau keine Uniformität verlange, sondern Mannigfaltigkeit zulasse.[6] Die ekklesiologische Ausrichtung ist klar, obwohl für deren Konkretisierung die Zeit noch nicht reif war. Dennoch wagte man bereits in Neu-Delhi, den ÖRK gewissermaßen ekklesiologisch aufzuwerten, als man ihn als „die Kirchen in fortdauernder Beratung" und als „ein Werkzeug des Heiligen Geistes zur Ausrichtung von Gottes Willen an der gesamten Kirche und durch die Kirche an der Welt" bezeichnete.[7] Die Gleise wurden also doch so gestellt, daß einer die Strukturen vergleichgültigenden Ekklesiologie effektiv Einhalt geboten wurde. So vielfältig und unterschiedlich Kirchenstrukturen auch sein mögen, so gehören sie doch in dem Maße mit zur Kirche (= *Communio*), daß diese ohne jene gar nicht greifbar wird. Dies ist die deutliche, wenn auch etwas verklausulierte Botschaft von Neu-Delhi. Die nachfolgende Entwicklung des Konziliaritätskonzepts sollte zeigen, wie man sich in Einzelheiten die 1961 theologisch definierte Kirchengemeinschaft vorstellte. Bevor ich aber darauf zu sprechen komme, möchte ich in der gebotenen Kürze doch auf die auch von der Basiserklärung von Neu-Delhi anvisierten, unveräußerlichen Merkmale dieser Gemeinschaft hinweisen.

2. Die angestrebte Kirchengemeinschaft ist zunächst eine Sakramentsgemeinschaft. In der Taufe auf den Namen Christi wird ein für allemal in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen, und im Abendmahl wird diese Communio mit dem Herrn immerzu erneuert und die Gemeinschaft unter den Gläubigen befestigt. Das eucharistische Mahl gedenkt anamnetisch dessen, was Gott für das Heil seines einen Volkes getan hat, und nimmt proleptisch dessen Einheit vorweg.

Weil Einheit als *Koinonia* interpretiert wird, gehört die Gemeinschaft in den Sakramenten, durch die der Gläubige in diese *Koinonia* aufgenommen, bzw. in ihr befestigt wird, wesensgemäß zu den Voraussetzungen der *Communio*. Im Glauben an den Herrn wird die Taufe vollzogen, durch die die Gläubigen dem Leibe Christi eingegliedert und so horizontal miteinander und vertikal mit der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten verbunden werden. „Unsere gemeinsame Taufe ... ist so ein grundlegendes Band der Einheit (Eph 4,3-6). Wir sind *ein* Volk und berufen, *einen* Herrn an jedem Ort und auf der ganzen Welt zu bekennen und ihm zu dienen."[8] Dieses als Leib Christi verstandene Volk Gottes wird nun von dem für die Versöhnung der Menschen und der Welt dahingegebenen Leib des

Herrn gleichsam als Wegzehrung genährt. Indem die Gläubigen den Leib des Herrn empfangen, werden sie der Leib Christi. Die Kirche wird gewissermaßen eine *creatura eucharistiae*, und „so ist die Eucharistie zugleich Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens. Ohne Eucharistiegemeinschaft gibt es keine volle kirchliche Gemeinschaft, ohne kirchliche Gemeinschaft keine wahrhafte eucharistische Gemeinschaft."[9] Die Feier des eucharistischen Mahles ist die Kulmination und daher der Endpunkt aller Einheitsbestrebungen, indem sie das Einssein der am Brot und Kelch Teilhabenden in Geschichte und Gegenwart impliziert.[10]

Die letzte Konsequenz dieses Standpunktes ist bekanntlich, daß Abendmahlsgemeinschaft in den allermeisten Fällen bestenfalls in weiteste Ferne rückt, schlimmstenfalls gänzlich unrealistisch bleibt. In den bisherigen Dialogen wurde sie meistens nur als Endprodukt der Einheitsbemühungen anerkannt und zumindest von offizieller Seite fast genausooft als Instrument der Einheitsfindung, als welches sie nicht selten von Ungeduldigen urgiert wurde, abgelehnt. Diese Position führt fast unumgänglich zu einer Haltung des Alles oder Nichts, d.h. in der Praxis bisher zu nichts. Das Gebot der gegenwärtigen Stunde ist aber, daß wir von der Stelle kommen und gewisse Ergebnisse, auch im Blick auf die gewünschte Abendmahlsgemeinschaft, zeitigen. Die Ernstnahme der eschatologischen Dimension der eucharistischen Gemeinschaft könnte m. E. unter Umständen diesbezügliche Fortschritte ermöglichen. So wahr nämlich Interkommunion Ausdruck der vollständigen Kirchengemeinschaft ist, so sehr bleibt die Abendmahlsgemeinschaft auch die Vorwegnahme einer in dieser Fülle erst im Eschaton erreichbaren *Communio*. Volle Kirchengemeinschaft wird es auf dieser Erde nur als vorweggenommene, eschatologisch also zu vervollständigende, zu verherrlichende Einheit geben. Gerade die endzeitliche Orientierung entlastet uns von der unmöglichen Aufgabe, im irdischen Bereich Unmögliches schaffen zu müssen, beauftragt uns aber dann doch – in der Perspektive, daß *Gott* (und weder der Mensch noch die Kirche) letzten Endes und in seiner Stunde alles der Verherrlichung entgegenführen wird –, alles nur Mögliche zu tun, um die Zukunft Gottes in der Gegenwart vorwegzunehmen und so eben doch, so fragmentarisch es stets bleibt, zu verwirklichen. Es läßt sich mit anderen Worten festhalten, daß eucharistische Gemeinschaft zur gleichen Zeit als Ziel und Mittel kirchlicher Einheitsbemühungen verstanden werden kann. Dies schließt aber nicht aus, daß – bevor es so weit kommt – andere Voraussetzungen der Kirchengemeinschaft erfüllt sein müssen.

3. Die angestrebte Kirchengemeinschaft ist eine Gemeinschaft in der Lehre und der Verkündigung sowie im Bekenntnis, das der sich immer neu als apostolisch definierenden Kirche ihre Identität gibt.

Es ist allgemein anerkannt, daß der Glaubens- und Lehrkonsens eine unumgängliche, ja primäre Voraussetzung für die Wiederherstellung der Einheit darstellt. So sehr bisweilen mancherseits mit Recht betont wurde, daß die Lehre trenne, das Handeln dagegen vereine, so wenig hat dieser Gesichtspunkt die Verantwortlichen aller konfessionellen Gemeinschaften von der tief verwurzelten Überzeugung abbringen können, daß ohne Lehrübereinstimmung keine ernsthafte, von den Kirchen rezipierbare Einheit überhaupt denkbar sei. Insofern kann hier von einer tiefergehenden Darlegung abgesehen und lediglich darauf verwiesen werden, daß ein Lehrkonsensus unabdingbare Möglichkeitsbedingung der Retablierung kirchlicher Einheit ist. Die theologische Notwendigkeit der worthaften, den sich vereinigenden Kirchen ihre neue Identität verleihenden Formulierung des je neuen, bzw. je neu zu rezipierenden Bekenntnisinhalts verweist auf die grundsätzlich enge Beziehung von Sprache und Glauben.[11] Das Bekenntnis, bzw. der Konsens informiert darüber, um welche Kirche es geht und auf welcher lehrmäßigen Grundlage sie steht, und stellt gewissermaßen das Schibboleth der betreffenden Gemeinschaft dar, das die Gläubigen ein- und abgrenzt und so beschützt gegenüber durch dasselbe Verfahren ausgegrenzten Andersdenkenden. Diese Identität bestimmt – in welcher Weise auch immer die Struktur, die umgekehrt die Identität fördert, stärkt und trägt. Der bestimmten Identität entspricht eine bestimmte Struktur – bzw. entsprechen eventuell bestimmte Strukturen, indem man nicht ausschließen kann, daß unter geänderten äußeren Umständen die jeweilige Vergeschichtlichung der Identität je anders ausfallen mag. Aber auf alle Fälle verleiblicht und konkretisiert nicht jede beliebige Struktur die im Konsens zum Ausdruck gebrachten *notae communitatis ecclesialis*, und daher drängt sich nach wie vor eine Kriteriologie als Problem auf, die uns entscheiden hilft, wann wir es mit einer identitätsgemäßen Struktur und wann mit einer solchen, die dem gewonnenen Konsens nicht gerecht wird, zu tun haben.

Die bisherigen Überlegungen besagen nur, daß ein Konsens für die Wiederherstellung kirchlicher Einheit unumgänglich ist, aber nichts über das Ausmaß desselben. Es war stets und wird wohl auch strittig bleiben, welche und wieviele Punkte der Lehre so wesentlich sind und zum zentralen Inhalt des Glaubens gehören, daß sie als Basis der zu gewinnenden

Kircheneinheit dienen können und sollen. Nach dem ehrwürdigen Bekenntnis der Väter eignet der Kirche Einheit in ihrer Apostolizität und Katholizität. Sie bleibt nur dann eine heilige Kirche, wenn sie der apostolischen Lehre treu bleibt und ihre Katholizität bewahrt. Was aber apostolisch *in concreto* ist, läßt sich nur selten eindeutig und leicht feststellen, so sehr alle sich darüber einig sind, daß nur die Gemeinde, die mit den Aposteln und durch sie mit dem Herrn selber übereinstimmt, den Namen einer christlichen Gemeinschaft verdient. Auf den Grund der Apostel und Propheten aufgebaut und mit Jesus Christus als Eckstein ist die Kirche apostolisch (vgl. Eph 2,20). Das kommt vertraut vor und ist doch viel komplizierter, als es klingt. Die in jeder wesentlichen Hinsicht geforderte Solidarität aller späteren Generationen mit der Gründerzeit macht diejenigen, die heute dem Evangelium begegnen und zum Glauben kommen, zu Zeitgenossen derer, die sich am Anfang der christlichen Geschichte zu Jesus Christus als Heiland bekannten. Diese Aussage verliert ihre Einfachheit und Banalität durch die Einsicht, daß die Frohe Botschaft nicht gleichsam über alle Zeiten hinweg ewig ihre Gültigkeit behauptet, sondern in allen je neuen Zeiten ihre Geltung beansprucht. Das Evangelium ist nicht übergeschichtlich, sondern erweist sich in der immer neuen Geschichte als wahr. Die Treue zum Glauben und Auftrag der Apostel und der apostolischen Gemeinschaft schließt eine bloße *fides historica* aus und dafür um so nachdrücklicher eine authentische Gleichzeitigkeit (im Sinne von Søren Kierkegaard) im Glauben ein. Theologie und Kirche sprachen seit jeher von einer Kontinuität im Heiligen Geist mit den apostolischen Ursprüngen. Dies soll verhindern, daß die Geschichte Gottes mit seinem Volk ihre Dynamik verliert und Historie wird und so ihrer permanenten Virulenz verlustig geht. Jene göttliche Geschichte gehört nicht nur der Vergangenheit an, sondern ist in erster Linie Gegenwart. Jesus Christus ist nicht zunächst eine Gestalt der Geschichte, sondern der Heilsgeschichte. Diese Erkenntnis macht aber gerade eine Kriteriologie notwendig, nach der entschieden werden kann, was gerade im heutigen, aktuellen Kairos heilsgeschichtlich ist, und nach der das heute Apostolische entfaltet werden kann. Von den für eine erfolgreiche Durchführung eines solchen Bemühens erforderlichen hermeneutischen Überlegungen müssen wir in diesem Zusammenhang im einzelnen absehen und uns mit der Feststellung begnügen, daß als Folge der geschichtlichen Einbindung der Wahrheit Normativität immer gleich kontextuell wird und daß deswegen nur, was faktisch konkret ist oder sich konkretisieren läßt, als wahr gelten kann. Die Wahrheit ist, mit anderen Worten, nicht lediglich eine Idee; sie hat auch einen Leib und wird so, wenn auch in aller Vorläufigkeit und Fra-

gilität, greifbar und gewinnt praktisch Belang und Tragweite. Dies gilt auch von der apostolischen Wahrheit, die ohne jene konkrete Einbindung in die humane Geschichte ihre praktisch faktische Bedeutung verlöre.

4. Die angestrebte Kirchengemeinschaft ist eine Dienstgemeinschaft und setzt daher einen Handlungskonsensus voraus, der das gemeinsame Bekenntnis im Bereich des Ethischen verbindlich interpretiert.

Aus den genannten Gründen hat die apostolische Identität einer jeden Kirche auch immer (neben der Lehr- und Sakramentsgemeinschaft als praktisch-liturgischem Ausdruck des erzielten Konsenses und als gegenwärtiger Antizipation der in diesem Konsens fragmentarisch manifest werdenden kommenden Herrlichkeit) zu tun mit der Art und Weise, in der sie ihre Weltverantwortung wahrnimmt – freilich nicht so, daß diese Identität im säkularen Engagement aufgeht, sondern auf der anderen Seite doch so, daß ohne solches Sich-Verpflichten die christliche Gemeinschaft ihr Selbst einbüßt. Die christliche Identität äußert sich im Tun nicht weniger als in der worthaften Formulierung der Wahrheit. Diese im Grunde uralte Erkenntnis wird man spätestens nach der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala festhalten müssen, und sie hat auch in der Rede der Vancouver Vollversammlung 1983 von einem „covenanting commitment to work for justice and peace“[12] sowie unlängst 1989 in der in Basel abgehaltenen Europäischen Ökumenischen Versammlung über *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* und auch in Programmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihren Niederschlag gefunden. Dies bedeutet, daß die Kirche ihre Treue zur apostolischen Botschaft bezeugt, wenn sie Jesus Christus eindeutig, wenn auch auf mannigfache, ja pluriforme Weise als Heiland verkündet und Maßnahmen zur welthaften Konkretisierung der von ihm proklamierten und gelebten Liebe trifft. So wird Christus selbst zum endgültigen Kriterium der Apostolizität: In der Begegnung mit ihm kommt der Mensch auch heute zum Glauben und gewinnt seine Identität im glaubensgemäßen Bemühen um die Welt, für die Christus starb. Zu den *notae ecclesiae* gehören nicht nur das Bekenntnis, eine sich daraus ergebende Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft und ein wie auch immer (eventuell pluriform) gestalteter konsenskonformer liturgischer Ausdruck, sondern auch eine dem gemeinsamen Bekenntnis entsprechende, wenn auch niemals gleichzurichtende Weltverantwortung. In der Einheitsformel von Neu-Delhi 1961 kommt dieser Sachverhalt außerordentlich klar zum Ausdruck, indem hier eine völlig

verpflichtete, geistgewirkte Zeugnis- und Dienstgemeinschaft als Ergebnis des gemeinsamen Bekenntnisses veranschaulicht wird. Im Rahmen der vorliegenden Überlegungen erhebt sich von daher die Frage nach den möglichen Strukturen, die die Vergleichzeitigung der apostolischen Überlieferung im Blick auf die Kirche als Bekenntnis-, Sakraments- und Dienstgemeinschaft gewährleisten und so der *maiori Dei gloriae* dienen.

5. Als einzig mögliches, letzte Gewißheit schenkendes Kriterium der Wahrheit stellt sich der den Wandlungen der Geschichte unterworfene Christus selber heraus. An diesem christologischen Maßstab muß deswegen auch jede konkrete Lehre und Verkündigung, jedwede Weltverantwortung und Struktur entschieden werden.

So weit haben wir gesehen, daß die Strukturen einer künftigen kirchlichen Einheit die Entwicklung einer Lehr- und Handlungsgemeinschaft zulassen müssen. Eine solche Aussage bleibt aber noch in der Schwebe, solange – abgesehen vom Grundsätzlichen, daß Verkündigung und Dienst „Christum treiben“ müssen – nichts über den Inhalt des Konsensus und der angeblich sich daraus ergebenden Handlungen feststeht. Das allgemeine christologische Prinzip ist nämlich noch hinterfragbar und verleiht an sich keine Gewißheit darüber, wann nun ein konkreter Punkt der Lehre und eine bestimmte Handlungsweise faktisch „Christum treibt“. Allen Überlegungen zu diesem Problem sei die Überzeugung vorgeschoben, daß in solchen Dingen absolut letzte Sicherheit nicht erreicht werden kann. Trotzdem entspricht es kaum dem Christentum, die Entscheidung in strittigen Fragen voll und ganz dem einzelnen zu überlassen und sie so einem mehr oder weniger zufälligen Subjektivismus anheimzustellen, so sehr das vor dem Angesicht Gottes alles Zweifelhafte prüfende Gewissen des Individuums oberster Richter in Sachen des Glaubens und der Moral bleibt. Die Kirche bleibt an den apostolischen Glauben der Väter gebunden, der jedoch niemals ihr Besitz wird, sondern stets im geschichtlichen Interpretationsprozeß je neu errungen werden muß. Der apostolische Glaube ist kein für alle möglichen Gelegenheiten anwendbares und in allen nachapostolischen und künftigen Situationen ohne weiteres zu aktivierendes *depositum fidei*, unter „historistischem“ Verweis auf welches sämtliche strittigen Fragen gelöst werden können. Solches zu meinen, hieße ungeschichtlich denken und die irdische Kirche mit dem himmlischen Gottesreich verwechseln.

Die Rede des Bekenntnisses von der Apostolizität der Kirche ist keine historische, sondern eine Glaubensaussage, die keineswegs den Wert etwa von äußerer bischöflicher Nachfolge als Gewähr für die Aufrechterhaltung des apostolischen Glaubens betont, sondern die Überzeugung von dem alle Zeiten überdauernden Beistand des Heiligen Geistes zum Ausdruck bringt. Es geht um eine pneumatologische Aussage, die aus diesem Grunde auch im dritten Glaubensartikel beheimatet ist. Weder können wir also die Apostolizität einer Lehre, bzw. eines Konsensus oder Bekenntnisses und die Kontinuität einer aktuellen Handlungsweise mit den apostolischen Ursprüngen historisch – etwa im Sinne eines überstrapazierten *sola scriptura,* das schlimmstenfalls zum Schriftfundamentalismus führt – an den positiv überlieferten (kanonischen oder außerkanonischen) Quellen des apostolischen Zeitalters messen, so wesentlich jene Anfänge für unsere historische Vorstellung vom apostolischen Denken und von den kirchlichen und theologischen Institutionen der Gründerzeit auch sein mögen und so sehr sie auch dogmatisch nicht ohne Belang sind. Noch können wir uns unsere Treue zum apostolischen Ursprung – etwa im Sinne eines zu rigoristischen Amtsfundamentalismus – bescheinigen lassen von Mitgliedern einer angeblich historisch nie unterbrochenen Amtskette, deren Apostolizität *grundsätzlich* mehr Anspruch als Wirklichkeit ist.

Der historische Episkopat ist wie alle historischen Größen kontingent und ist daher wenig geeignet, als Kriterium der zwar einerseits geschichtlich kontingenten, aber andererseits dieselbe Kontingenz durchbrechenden und eschatologisch vorgreifend verherrlichenden Wahrheit zu dienen. Da Wahrheit selbst kontingent, weil geschichtlich und letzten Endes eschatologisch ist, ist eine schlichte Kopierung historischer Wahrheiten ausgeschlossen und die Kirche bei ihrem Bemühen um Kontinuität grundsätzlich auf Gottes eigene Wahrheit hingewiesen, die sie, wenn auch fragmentarisch, enthüllt.

Die eschatologisch verstandene Wahrheit ist unserem Bemühen um sie stets voraus und daher in ihrer Totalität nicht greifbar und einholbar. Sie ist gleichsam Ausdruck der Erkenntnis der Zukunft Gottes, die wir höchstens vorwegnehmen und höchst bruchstückhaft formulieren können. Sie ist zur gleichen Zeit Gedächtnis dessen, was Gott bereits zu unserem Heil vollbracht hat, aber auch all dessen, was noch kommen wird. Auf das noch nicht verwirklichte Gottesreich zugehend, nehmen wir es jetzt schon vorweg und gedenken dessen, der es zu seiner Zeit in Herrlichkeit offenbaren wird. [13]

Hat man einmal eingesehen, daß die theologische Frage nach der je neuen Findung der apostolischen Wahrheit in der Pneumatologie anzusiedeln ist und es also darum geht, den Glauben an jenen lebenspendenden Geist, der auch heute die Kirche Gottes in alle Wahrheit führt, zu bezeugen, dann spätestens wird klar, daß das Problem der kirchlichen Strukturen nicht marginalisiert, vergleichgültigt werden darf. So wahr es ist, daß irdische Strukturen sündhaft, lückenhaft, fragil und fragmentarisch sind und daher auch nicht nur annähernd als im Ganzen adäquate Operationsbasis des göttlichen Geistes zu dienen vermögen, so wahr bleibt es doch auch, daß die Aktivitäten desselben Geistes, blieben sie unstrukturiert, sich ins Ätherische verflüchtigen und keinerlei Bedeutung für das aktuelle kirchliche Leben gewinnen würden. Es hieße den Geist Gottes erwürgen und ihn seines freien und aktiven Spielraumes berauben, würde man jeglicher Struktur abschwören und die Möglichkeit einer zugegebenermaßen nur restriktiv geistgemäßen Institution überhaupt ablehnen. Der Geist weht zwar, wo und wie er will, aber wie er auch weht, bedient er sich bestimmt menschlicher Strukturen. Sonst könnte er ja nie Gegenstand menschlicher Erfahrung werden, weil das Leiblich-Konkrete nun einmal der Bereich ist, in dem wir alles erleben und gewahren und in dem auch Gott nach seinem ewigen Ratschluß sich uns zu begegnen entschlossen hat, sei es auf dem Sinai, auf Golgatha – oder auch in unserer modernen Welt. Von Strukturen müssen wir, mit anderen Worten, in diesem Zusammenhang verlangen, daß sie die Begegnung des lebendigen Gottes mit seinem Volk erleichtern und fördern und daß sie als Katalysatoren der aktuellen göttlichen Anrede und als Träger seiner Autorität dienen. Es gehört mit zur Ambivalenz menschlicher Geschichte, daß solches unmöglich ist und doch notwendig bleibt. Ohne Strukturen sind die Aktivitäten des Geistes nicht greifbar, und mit Strukturen entsteht fast unumgänglich die Versuchung, den Geist verabsolutieren und für ideologische Zwecke vereinnahmen zu wollen.

6. Die Konziliarität, die dem Wesen der Kirchengemeinschaft als Communio entspricht, erweist sich trotz aller Schwierigkeiten als geeigneter Strukturmodus einer künftig vereinten Kirche. Entsprechend bewährt sich die konziliare Struktur als Ort der Wahrheitsfindung und der notwendig werdenden verbindlichen Entscheidungen.

An diesem Punkt sind wir so weit in unseren Überlegungen gekommen, daß wir konkret werden und direkt nach einer möglichen Antwort der

Frage suchen müssen, welches der momentan verfügbaren Modelle kirchlicher Einheit den oben analysierten Ansprüchen künftiger Strukturen genügt. Der begrenzte Raum läßt nicht zu, allen Einheitsvisionen der modernen ökumenischen Geschichte daraufhin nachzugehen, inwieweit sie den Anforderungen und Herausforderungen einer pneumatologisch verwurzelten Strukturologie entsprechen. Ich begrenze mich daher auf eine kurze Erörterung der Idee von der Einheit als konziliarer Gemeinschaft, weil diese mir zumindest einige wesentliche Bedingungen der Strukturierung der Wahrheitsfindung zu erfüllen scheint, wenn sie auch, wie wir sehen werden, das gestellte Problem nicht restlos zu lösen vermag. Deshalb sollte man vielleicht lieber vorsichtiger verfahren und, statt die Vorstellung von der konziliaren Gemeinschaft, wie sie im Rahmen des ÖRK entwickelt wurde, voll zu übernehmen, eher betonen, daß Konziliarität wesensmäßig mit zur Wahrheitsfindung gehört. Die Reizfrage, wie es möglich sei, im Streitfall zu entscheiden, ob ein erzielter Konsensus oder eine bestimmte Handlungsweise auf den Geist zurückgeht, der nach unserem Glauben in alle Wahrheit führt, oder nicht, mag individuell mit einem Hinweis auf das *testimonium Sancti Spiritus internum* gelöst werden. Kollektive Wahrheitsfindung wurde aber nach einer langen und anhaltenden Tradition oft konziliaren Strukturen und Autoritäten anvertraut, wenn diese auch *in concreto* unterschiedliche Gestalten (ökumenische Konzile, Regionalkonzile, Synoden, Bischofskonferenzen oder andere vergleichbare kollegiale Institutionen) annehmen konnten. In den Wirren der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts appellierte Martin Luther in der Hoffnung der Bereinigung der strittigen Punkte bekanntlich an ein allgemeines, freies, christliches Konzil. Dasselbe haben nach ihm mit mehr Erfolg andere getan, und vor ihm fanden seit dem Jerusalemer Apostelkonzil zahlreiche Kirchenversammlungen verschiedenster Art zur Klärung umstrittener Probleme statt.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung definierte 1971 in Löwen den Begriff der Konziliarität: „Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, *zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben,* daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benützen kann, *indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.*“[14] Ekklesiologisch wird man hier von einem prozessualen Kirchenbegriff sprechen können: im Prozeß konziliarer Beratung und gegenseitiger Liebe ereignet sich die Kirche, die alle Gläubigen auf allen Ebenen universal umfaßt. Die Konzeption der Konziliarität setzt Übereinstimmung im

apostolischen Glauben, Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft, eine wie auch immer verstandene Anerkennung kirchlicher Amtsautorität und (in unserem vorliegenden Zusammenhang besonders interessant) eine gemeinsame Beratung und eine ihr entsprechende gemeinsame Entscheidungsfindung voraus. Es erübrigt sich fast, auf die mit der Einberufung, Abhaltung und Autorität eines wie hier in Aussicht genommenen Konzils verbundenen kirchenrechtlichen und theologischen, schier unüberwindbaren Schwierigkeiten hinzuweisen. Sie sind in der Tat so überwältigend, daß man geneigt ist, mit weiteren Reflexionen über die Sache aufzuhören, bevor man überhaupt ordentlich angefangen hat. Es ist auch müßig, in diesem Zusammenhang praktische Einzelheiten im Blick auf die Gestaltung des aufzubauenden Entscheidungsforums entwerfen zu wollen. Allein die Bezeichnung *Konzil* und *konziliarer Prozeß* ist insofern problematisch, als diese Begrifflichkeit in orthodoxer und römisch-katholischer Terminologie theologisch und kirchenrechtlich so vorbelastet und inhaltsschwer vorkommt, daß es unmöglich scheinen mag, sie überhaupt im außerkatholischen und außerorthodoxen Kontext zu verwenden.[15] Nicht weniger komplex und vielschichtig ist die Frage nach einer Einberufungsinstanz, die als solche von allen betreffenden Kirchengemeinschaften, insbesondere von denjenigen, die bereits eine ausgebaute konziliare Struktur besitzen und daher leicht den Aufbau einer in ihrer Sicht alternativen Konzilsinstitution ideologisch präjudizieren, anerkannt werden könnte. Stellt man sich vor, daß ein künftiges allgemeines Konzil alle christlichen Gemeinschaften umfassen soll, dürfte ein repräsentatives Leitungskollegium, dem die Einberufungsautorität und sonstige ähnliche Verwaltungsaufgaben zufielen, durchaus eine Möglichkeit sein.

Schwerwiegender ist vermutlich das Problem, daß das angestrebte Konzil in der Sicht katholischer und orthodoxer Theologie bestenfalls eine nützliche Superstruktur zur Lösung anstehender praktischer Herausforderungen und *keine* Institution göttlichen Rechts wäre. Dies wiederum leuchtet nicht ohne weiteres ein. Betrachtet man nämlich die Kirche ihrem Wesen nach als *Communio* (und diese Interpretation hat eine lange Geschichte und ist wie schon angeführt in der römisch-katholischen Theologie spätestens seit dem Zweiten Vatikanum erneuert worden), dann ergibt sich unschwer Konziliarität als eine – wenn auch nicht göttlich direkt befohlene, so doch theologisch implizite – Lebensform christlicher Gemeinschaft. Wenn dazu noch kommt, daß praktisch alle Konfessionen die Kirche, wenn nicht als Ergebnis einer expliziten göttlichen Stiftung, so doch als Implikat des Evangeliums begreifen können, dürfte die Streitfrage *ius divinum/ius humanum* in diesem Bereich kein unüberwindbares

Hindernis darstellen. Zudem wird man schlicht behaupten müssen, daß hier in erster Linie ein guter ökumenischer Wille gefragt ist, der von eigenen, allenfalls jahrhundertealten Traditionen einmal abzusehen vermag und so Öffnungen erlaubt, die einen neuen, eventuell erfolgversprechenden Zugang von der Hypothek alteingesessener Begrifflichkeit entlastet und so eine erneute Begegnung ermöglicht. Man wird also erwarten dürfen, daß die Verantwortlichen aller Kirchen bereit sind, das konziliare Bemühen um die Einheit nicht unter Verweis auf Kanonistik und theologisch verbrämte Ideologie zu verunmöglichen oder gar zu torpedieren.[16] Keine Kirche wird in diesem Sinne einen authentischen christlichen Begriff patentieren können oder dürfen, obwohl man natürlich auch – wie manchmal vorgeschlagen – die Entwicklung eines neuen Begriffs zur Benennung des hier als Konzil/Konziliarität bezeichneten Sachverhalts empfehlen könnte. Dies wäre aber einmal sicher eine kirchenpolitisch und theologisch schier unlösbare Aufgabe, und zweitens könnte man auch mit Recht fragen, warum denn ein neuer Begriff entwickelt werden sollte zur Bezeichnung dessen, was man unter einem anderen, viel vertrauteren und sachgemäßeren bereits kennt. So utopisch es klingen mag, muß doch unterstrichen werden, daß ohne den Mut zur Preisgabe beliebter Vorstellungen und einen damit eng verbundenen, entschiedenen Willen zur Annäherung interkonfessionelle Fortschritte nie erzielt werden.

Dies berührt eine weitere ernste Schwierigkeit auf dem Weg zum künftigen Konzil. Es stellt sich nämlich bekanntlich die Frage, was mit der je konfessionellen Eigenart geschieht, wenn die Kirchen sich zum Konzil versammeln. Aufgrund anfänglicher Unsicherheit im Blick auf die Beziehung von konziliarer Einheit und organischer Union entwickelte sich relativ bald eine unglückliche Tendenz, Konziliarität und Konfessionalität gegeneinander auszuspielen. Obwohl dies in den siebziger Jahren die Entstehung einer neuen und – wie sich zeigen sollte – durchschlagfähigen Konzeption von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit begünstigte, haben einige Stimmen etwas vorschnell die Bedeutung des Konziliaritätsbegriffs reduziert, ja abgekanzelt.[17] Eigentlich scheinen mir Konfessionalität und Konziliarität um so weniger Gegensätze zu sein, als diese keine Gleichförmigkeit oder gar Gleichschaltung impliziert und daher jene in dem Maße toleriert, in dem sie gegen den christologischen Grundsatz des „Christum treiben" nicht verstößt. Darüber werden sich aber wohl nur wenige ernsthaft streiten. Die Verträglichkeit von Konziliarität und Konfessionalität würde auch in dem näher zu bestimmenden Verhältnis

zwischen dem allgemeinen Konzil und wahrscheinlich auch künftig abzuhaltenden Lokal-, Regional- oder Konfessionssynoden zum Ausdruck kommen müssen. Die Beibehaltung von Synoden konfessioneller Familien schließt in keiner Weise deren Teilnahme am und Anerkennung vom allgemeinen universalen Konzil aus, und umgekehrt steht dieses auch nicht zu örtlichen Konzilsaktivitäten im Gegensatz, solange diese dem christologischen Kriterium entsprechen. Im Blick auf die notwendig werdende „Arbeitsteilung" zwischen Orts- und Universalebene könnte die analoge Verwendung etwa des Subsidiaritätsprinzips eine Verständigung ermöglichen und der Bewältigung anstehender Aufgaben auf einem möglichst gemeindenahen Niveau dienen.

Was dagegen eigentlich theologisch und kirchenrechtlich provozieren würde, wäre die Behauptung, daß die im Konzil versammelten, Lehre, Verkündigung und Dienst verbindlich definierenden kirchlichen Gemeinschaften im authentischen Sinne *Kirche* sind und darstellen. Dieser Gedanke erschrickt und verstößt gegen den verständlichen Selbsterhaltungstrieb aller (vom christologischen Kriterium her auch illegitimen) konfessionellen Traditionen. Demgegenüber wird klar gesagt werden müssen, daß einerseits nur solche Tendenzen, die ohnehin dem „Christum treiben" nicht entsprechen, im konziliaren Prozeß verlorengehen, daß andererseits Konziliarität nur dann ernstgenommen wird, wenn ihr ekklesiologische Dignität zugesprochen wird. Lediglich die konziliar zusammenkommenden Kirchen stellen letzten Endes die konkrete Gestalt der allumfassenden (und auch die legitime konfessionelle Vielfalt umgreifenden) universalen Kirche Gottes dar. Kirche ist mit anderen Worten nur dann authentisch und im vollen Sinne Kirche, wenn sie sich konziliar entfaltet. Auf dem Hintergrund dieses Verständnisses von Konziliarität können die Einzelkirchen (Lokalkirchen im konfessionellen, kulturellen, geographischen Sinne) ihr spezifisches Gepräge und ihre Eigenart beibehalten und die Ortsgegenwart der *ecclesia catholica* verkörpern, und nur so kann es zu einem fruchtbaren Zusammenspiel zwischen diesen und der sie alle umfassenden konziliaren Gemeinschaft kommen. Die konziliar verbundenen Kirchen sind kein nur föderativ gestalteter Bund von Kirchen, dem höchstens kirchenrechtliche und kaum ekklesiologische Bedeutsamkeit zukommt, sondern Kirche im Sinne der weltweiten *Communio* der Christus-Gläubigen. Das Konzil ist kein juristischer, sondern ein ekklesiologischer Begriff.[18]

7. Konzile können irren und bedürfen deswegen einer sie ergänzenden Korrekturinstanz, die die Wahrheit ihrer Entscheidungen gewährleistet. Als diese Instanz tritt kraft der Taufe und des im Heiligen Geist verliehenen sensus fidelium, *das allgemeine Priestertum aller Gläubigen auf.*

Dem soeben Gesagten zum Trotz (oder eher deswegen) wird man an diesem Punkt den Hinweis kaum als überflüssig empfinden, daß konziliare Strukturen so wenig wie alle anderen menschlichen Einrichtungen problemfrei sind. Oft wurde ihr Wesen durch persönlichen Ehrgeiz und Machtmißbrauch entstellt und zweckentfremdet. Man würde sogar behaupten können, daß sie mitunter zu Instrumenten der Unwahrheit deformiert wurden. Trotzdem wird das Konzil die bestmögliche Alternative zum totalen Subjektivismus sein und als die endgültige, wenn auch vorläufige Autorität den *consensus omnium credentium* feststellen und so die Kontinuität, bzw. Diskontinuität mit dem apostolischen Glauben registrieren. Konziliarität hat jedoch nichts mit Demokratie zu tun, und Konzilsentscheidungen werden nicht einfach durch Stimmenmehrheit getroffen. Trotzdem sind sie Ausdruck einer Tendenz, die die Einmütigkeit der Teilnehmer spiegelt, die ihrerseits zur Einhelligkeit gelangen im Vertrauen darauf, daß sie Instrumente des Geistes sind, der in alle Wahrheit führt. Ein Konzilsbeschluß ist ohne die historische Christus-Offenbarung und ohne die diese Offenbarung weiterführende und erläuternde Tradition der Apostel nicht denkbar, aber auf der anderen Seite ist die Aktualisierung der einmaligen Offenbarung ohne den konziliaren Prozeß und ohne konziliaren Konsensus auch gar nicht möglich. Konzile konnten aber andererseits in ihrem Glaubensverständnis irren und dienten so nicht immer der kirchlichen Einheit, sondern riefen wie beispielsweise das Tridentinum Kirchenspaltungen und unendliche Auseinandersetzungen hervor.

Weil Konzile irren können, ist die konziliare Autorität ergänzungsbedürftig und bleibt im Leben der meisten Kirchen nicht die einzige. Sie wird z. B. im römischen Katholizismus und in der morgenländischen Orthodoxie durch eine bischöfliche Gewalt ergänzt, so daß mit einer Art elliptischer Entscheidungsfindung operiert wird. Damit wird unterstrichen, daß die konziliare Institution, so wichtig und eventuell sogar primär sie auch ist, nicht als das alleinige Instrument zur Erhebung der Wahrheit und als einziger Träger der Apostolizität betrachtet werden darf. Eine solche konziliarepiskopale Konstruktion ist natürlich nicht notwendigerweise nur positiv und konstruktiv. Die Geschichte hat zur Genüge gezeigt,

daß die beiden Autoritäten gegeneinander ausgespielt werden können mit dem Ergebnis der Verwirrung der Gläubigen und mit dem Risiko des Verlustes der apostolischen Wahrheit und des Zerfalls kirchlicher Einheit. Irgendwie scheint mir die römisch-katholische Spannung zwischen Konziliarismus und Episkopalismus/Papalismus nicht genügend fruchtbar zu sein, weil sie mir mehr den Machtkampf zwischen zwei miteinander konkurrierenden obersten Instanzen als das authentische, stets demütige Bemühen um die aktuell eschatologische Wahrheit Gottes widerzuspiegeln scheint.

In der Vision einer künftigen Konziliarität bilden Konzil und Episkopat bzw. Papat kaum die beiden (unter Umständen alternativen) Brennpunkte der Entscheidungsellipse. Bischöfe gehören nach allen bisherigen Regeln der Konzilsteilnahme ohnehin mit zum Konzil und können daher kaum als dessen kritisch-konstruktives Gegenüber auftreten, es sei denn im Interesse eigener Macht und persönlichen Einflusses. Die eigentliche Alternative zum konziliaren Entscheidungsgremium ist dagegen die Schar der Gläubigen, ohne deren Zustimmung kein Konzilsentscheid je als Ausdruck apostolischer Wahrheit akzeptiert werden wird. Das fundamentale Einssein der Christen kommt in ihrer täglichen Gemeinschaft zum Ausdruck (vgl. Apg 2,42-47; 4,32-35). Als Gesalbte des Heiligen Geistes (vgl. 1 Joh 2,20-21.27) besitzen sie bereits Einsicht in Angelegenheiten des Glaubens und sind gewissermaßen unfehlbar. Der *sensus fidelium* ist daher für die kirchliche Aufnahme konziliarer Beschlüsse in einem solchen Maße konstitutiv, daß er für die Ökumenizität eines Konzils bestimmend wird. Kein Konzil ist ökumenisch, ohne daß seine Entscheidungen kraft des *sensus fidelium* von den Gläubigen als katholische (universale) und daher der ganzen Oikoumene geltende apostolische Wahrheit rezipiert werden, wenn auch diese Rezeption dem Konzil nicht seine Autorität verleiht, sondern eher seine Glaubwürdigkeit bestätigt. Eine Konzilsversammlung bereits bei ihrer Einberufung als ökumenisch zu bezeichnen ist also voreilig, sofern sich ein Konzil kraft der Annahme seiner Definitionen durch das gesamte gläubige Volk Gottes künftig (d. h. nach dem Konzil) als ökumenisch bewähren muß.

Konzilsversammlungen können und dürfen also nicht ohne wesentlichen Zusammenhang mit dem Gottesvolk, das sie vertreten und um dessen Heil willen sie überhaupt die apostolische Wahrheit neu zu interpretieren suchen, begriffen werden. „Die Identität der Kirche trotz und in allen Wandlungen liegt wesentlich im Glauben ihrer Glieder, der sich zu jeder Zeit auf die eine und umfassende Wahrheit Gottes in Jesus Christus richtet. Wenn Gott in Christus offenbar ist, dann kann sich das Glaubens-

bewußtsein der Christen nie vollständig und bei allen Gliedern der Kirche von der Wahrheit entfernen, so weit es auch hinter ihrer Fülle zurückbleiben mag und so viele Abweichungen sich damit verbinden mögen."[19] Gewissermaßen müssen sie die Einhelligkeit des gesamten Gottesvolkes und nicht nur die Einmütigkeit der autoritativen Vertreter dieses Volkes widerspiegeln, ja so wichtig ist der Konnex zwischen Konzil und Gemeinde, daß konziliare Konsensus-Erklärungen ohne die Zustimmung des *populus Dei* gar keinen Konsens darstellen, sondern als (mitunter höchst private) Meinungen bischöflicher Konzilsteilnehmer gelten müssen.

Bei der Ausgestaltung einer eventuell künftigen, konziliar konzipierten Einheit wird man im obigen Sinne scharf auf jene beiden Brennpunkte der elliptischen Wahrheitsfindung achten müssen, die kontrapunktisch das Interesse an der Wahrheit ohne Sachentfremdung und die Ausgewogenheit bei der Erkenntnis derselben gewährleisten. Es wird darum gehen, das konziliare Leben derart zu strukturieren, daß die Kirchen gemeinsam ein Amt der *Episkopé* im Blick auf die aktuelle Form apostolischer Lehre, Verkündigung und Handlungsweise ausüben können. Wie dies im einzelnen geschehen soll, läßt sich kaum detailliert festlegen, sondern wird situationsgerecht und kontextgemäß gestaltet werden müssen. Im Bereich der Strukturen ist so wenig wie auf allen anderen Gebieten Platz für Fundamentalismus. Abgesehen aber von unterschiedlichen Situationen und Zusammenhängen, in denen die Kirche ihre Entscheidungen treffen muß, wird man von ihrem bereits in den altkirchlichen Bekenntnissen überlieferten Wesen als *Communio* her die Schlußfolgerung ziehen, daß sie einer kollegialen, d. h. konkret konziliaren und synodalen Struktur bedarf, die die Teilnahme nicht nur der Kirchenleitung, sondern auch des gesamten Gottesvolkes an den ekklesialen Entscheidungen sichert und das allgemeine Priestertum aller Gläubigen nicht weniger als das besondere kirchliche Amt theologisch ernst nimmt.

Wichtig ist hier die Frage, inwieweit die Kirchenleitung, wie Vertreter der anglikanischen, römisch-katholischen und orthodoxen Christenheit stets fordern, notwendigerweise episkopal und noch dazu in der Form des dreigliedrigen Amtes (Bischof, Presbyter, Diakon) verfaßt sein muß. Die Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission befürwortete 1984 die „Aufnahme der Gemeinschaft im kirchlichen Amt, und das heißt letztlich: (eine) Aufnahme der Gemeinschaft in dem in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamt"[20], und sie betont später den Zusammenhang des episkopalen, die Apostolizität des Glaubens hütenden Wächteramtes mit der durch die Laienbeteiligung an den Bischofswahlen zum Ausdruck kommenden Verantwortung des gesamten

Gottesvolkes für den Glauben, so daß „die Episkopé nicht isoliert, sondern normalerweise im Zusammenwirken mit der Gemeinde der Gläubigen, also innerhalb einer Vielfalt von Ämtern und Diensten und einem *synodalen* Leben am Ort ausgeübt wird."[21] Das Lima-Dokument ist ein anderes bekanntes Beispiel derselben Forderung, die verlorene Einheit eventuell unter der Vorbedingung der gemeinsamen Anerkennung des dreigliedrigen Amtes zu retablieren.[22]

Nun ist unbestreitbar, daß das Amt des monarchischen Bischofs seit Ignatius von Antiochien in vielen Kirchenformen unabdingbar mit zur Kirche gehörte und daß selbst das wie auch immer zu verstehende, in Episkopat, Presbyterat und Diakonat aufgegliederte Amt zumindest neutestamentliche Vorformen gehabt zu haben scheint. Es ist zudem unbestreitbar, daß nicht nur die Kirchen des rechten Flügels der Christenheit diese Einrichtung beibehalten haben, sondern daß auch die Kirchen beispielsweise der lutherischen Reformation das Amt des Bischofs im Prinzip nicht in Frage stellten. Trotzdem leuchtet nicht ein, warum der Hinweis auf solche (in Wirklichkeit kontingenten) historischen Tatsachen das Bischofsamt als die grundsätzlich einzige Leitungsinstanz von apostolischer Autorität hervortreten lassen sollte. Die authentische Nachfolge hängt nicht an der historischen Faktizität gewisser Institutionen, sondern an der geschichtlich sich je ereignenden Korrespondenz der aktuell eruierten Wahrheit mit den apostolischen Ursprüngen. Noch so vollständige und lückenlose Bischofslisten garantieren in der Hinsicht im Grunde gar nichts, weil sie die innere Übereinstimmung zwischen dem Einst und dem Jetzt nicht gewährleisten können. Nicht die äußere historische Verbindung mit einem apostolisch gegründeten Bischofssitz garantiert die Apostolizität gegenwärtiger Entscheidungen, denen vielmehr umgekehrt apostolische Autorität durch ihre ausschließliche Orientierung an Christus als Herrn und Heiland verliehen wird. Die unabdingbare Notwendigkeit dieser christologischen Ausrichtung, soll es überhaupt um apostolisches Christentum gehen, scheint mir die grundsätzliche Exklusivität des dreigliedrigen Amtes als Leitungsinstanz auszuschließen. Einmal hat es historisch Bischofsstrukturen gegeben, die zumindest nachträglich als unapostolisch nachgewiesen werden konnten, und umgekehrt kann die Geschichte zahllose Beispiele nicht dreigliedriger Amtsstrukturen aufweisen, die sich mit entsprechender Gewißheit als mit der ursprünglichen Botschaft übereinstimmend herausgestellt haben. Mit all dem soll aber selbstverständlich nicht behauptet sein, daß die Kirche Jesu Christi ohne Leitungsamt sein kann. So sehr sie ohne institutionellen Leib doketisch verkommt, so wenig wird diese Institution ohne Leitungsinstanz über-

leben können. Auf der anderen Seite wird man die Form dieser Instanz nicht auf gewisse historische Entwicklungsstufen festnageln und dogmatisch prinzipiell entsprechend präjudizieren können, sofern das einzig sichere Kriterium der apostolischen Kontinuität eines gegebenen Amtes wie dargelegt in dessen Christus-Orientierung besteht. Die Konstatierung dieser Orientierung bleibt aber praktisch und grundsätzlich allein einer irgendwie konziliar ausgestalteten Gemeinschaft in Verbindung mit dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen überlassen.

8. Schlußfolgerungen

Vieles ist in den bisherigen Ausführungen gesagt worden, um die Frage nach Kriterien zu erhellen, nach denen die konkrete Gestalt erstrebter kirchlicher Einheit entschieden werden könnte, und noch viel mehr könnte und müßte hinzugefügt werden, würde man das Thema der ökumenischen Kriteriologie ausgiebig behandeln. Immerhin haben wir aber, so hoffe ich, einen genügenden Hintergrund, um zumindest vorläufige Schlußfolgerungen ziehen zu können. Behalten wir die Einheit der Kirche im Sinne der als *Koinonia* begriffenen Kirchengemeinschaft als ökumenische Zielsetzung vor Augen und die *Communio* folglich als eine Gemeinschaft nicht weniger in und mit Christus als unter den an Ihn Glaubenden untereinander, dann ergibt sich als das schlechthin alles im Blick auf die Gestaltwerdung der zu erlangenden Einheit bedingende Kriterium Jesus Christus selber. Dies heißt, daß die Einheit der Kirche als *Koinonia* gelungen ist, wenn bisher getrennte Konfessionen und Denominationen so gemeinsam anbeten, lobsingen und verkündigen, lehren und handeln, daß Christus als Herr und Heiland der Welt deutlich hervortritt und (mit einem angepaßten Ausdruck unserer lutherischen Tradition) „vorangetrieben" wird. Die vorangegangene Analyse fragte zudem nach möglichen, diesem eminent christologischen Anliegen gerecht werdenden Strukturen, und sie kam zu dem Ergebnis, daß zwei Hauptstrukturelemente dem Kriterium des „Christum treiben" besonders zu entsprechen scheinen, nämlich die Konziliarität und das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Nur die konziliar zusammenkommenden Gläubigen stellen vor allem deswegen in authentischer Weise die Kirche Jesu Christi dar, weil die Konziliarität im Prozeß der Wahrheitsfindung die aktive Einbeziehung des gläubigen Volkes Gottes verlangt, dem vom Herrn selber der Beistand des Geistes der Wahrheit verheißen wurde. Konzil und Gottesvolk sind so zwei entscheidende Pfeiler in der sich immer wieder neu ereignenden Gestaltwerdung der Wahrheit Gottes.

Anmerkungen

1 Vgl. hierzu die durchsichtige Darstellung in der Stellungnahme des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung zum Problem der *Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung*, Strasbourg 1990, bes. 23 ff.

2 Siehe den Bericht der Sektion III (Dokument Nr. SE 3.7), in dem es unter der Überschrift *Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung* u. a. heißt: „Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen. In einer solchen Gemeinschaft sind die Kirchen in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden im Bekennen des einen Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln." § 2.1. In: Walter Müller-Römheld (Hrsg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes*, Frankfurt/M. 1991, 174.

3 Siehe die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* 4, wo (auf Cyprian zurückgreifend) die Kirche als eine „de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata" bezeichnet wird. Später wird die Beziehung zwischen Eucharistie und Gemeinschaft deutlich: „In fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter participantes, ad communionem cum Eo ac inter nos elevamur" *(Lumen Gentium 7)*. Vgl. auch die Formulierung im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* 2: „Spiritus Sanctus, qui credentes inhabitat totamque replet atque regit Ecclesiam, miram illam communionem fidelium efficit et tam intime omnes in Christo coniungit, ut Ecclesiae unitatis sit Principium." Siehe zudem Hans Jörg Urban und Harald Wagner (Hrsg.), *Handbuch der Ökumenik*, Bd. III/2, Paderborn 1987, 62 ff., und die oben erwähnte Stellungnahme des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung, 19 f.

4 Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 82. Die Beziehung der innertrinitarischen und heilsökonomischen Aktivitäten Gottes als Urbild der Kirche, ihrer Einheit und ihres Auftrags kommt bei Moltmann besonders prägnant zum Ausdruck: „Wie Gott als der sendende Vater und der gesandte Sohn in der Geschichte erscheint, muß er zuvor in sich selbst sein. Das Verhältnis des Sendenden zum Gesandten, wie es in der Geschichte Jesu erscheint, schließt darum eine *innertrinitarische Ursprungsordnung* in sich ein und muß als deren geschichtliche Entsprechung verstanden werden. Anders gäbe es keine Gewißheit, es in der messianischen Sendung Jesu mit Gott selbst zu tun zu haben. Die Verhältnisse der erkennbaren und anschaulichen Geschichte mit dem Gott, den er ‚meinen Vater' nannte, entsprechen dem Verhältnis des Sohnes zum Vater in Ewigkeit. Die *missio ad extra* offenbart die *missio ad intra*. Die *missio ad intra* begründet die *missio ad extra*. So kommt die theologische Reflexion notwendig von der Anschauung der Sendung Jesu vom Vater in Gott selbst ... Von der *Trinität der Sendung* Jesu wird auf die *Trinität im Ursprung*, in Gott selbst, zurückgeschlossen, um umgekehrt die Geschichte Jesu als die Offenbarung der göttlichen Lebendigkeit begreifen zu können." A.a.O. 70.

5 Obwohl bekannt, soll die Einheitsformel von Neu-Delhi in diesem Zusammenhang doch der Sache wegen *in extenso* zitiert werden: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft." Lukas Vischer (Hrsg.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, 159-160.

6 Lukas Vischer, a.a.O., 163.

7 Lukas Vischer, a.a.O., 178-179.

8 Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Taufe, Eucharistie und Amt* [Abschnitt über die Taufe, § 6], in: Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982, Paderborn und Frankfurt/M. 1983, 551.

9 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, § 26. Meyer, Urban, Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 279.

10 Vgl. die Formulierungen des Lima-Dokuments [Abschnitt über die Eucharistie, § 19]: „Die eucharistische Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus, der das Leben der Kirche stärkt, ist zugleich auch die Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche. Das Teilhaben am einen Brot und gemeinsamen Kelch an einem bestimmten Ort macht deutlich und bewirkt das Einssein der hier Teilhabenden mit Christus und mit den anderen mit ihnen Teilhabenden zu allen Zeiten und an allen Orten. In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung." Meyer, Urban, Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 562.

11 Die immer wieder aufs neue notwendige, schöpfungstheologisch und christologisch begründbare sprachliche Einkleidung der Wahrheit in der Form des *consensus fidei* habe ich ausführlicher erörtert in meinem Beitrag *Bekenntnis, Einheitskonzept und Lehrverurteilung*, in: Günther Gaßmann und Peder Nørgaard-Højen (Hrsg.), Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven, Frankfurt/M. 1988, 79 ff., bes. 90 ff.

12 David Gill (ed.), *Gathered for Life. Official Report VI Assembly World Council of Churches*. Vancouver, Canada, 24 July - 10 August 1983, Geneva and Grand Rapids 1983, 89.

13 Der griechische Theologe *John D. Zizioulas* unterscheidet sehr anschaulich zwischen einem historischen und einem eschatologischen Zugang zum Problem der apostolischen Kontinuität, nicht aber um diese beiden „approaches" gegeneinander auszuspielen, sondern um den Begriff apostolischer Sukzession (im weiteren Sinne allgemeiner Nachfolge) aus beiden Perspektiven zu klären. Seine theologisch in der Eucharistie als zur gleichen Zeit *traditio* und *anamnesis* verwurzelte Synthese zwischen dem Historisch-Geschichtlichen und dem Eschatologischen bringt er folgendermaßen zum Ausdruck: „In the first place continuity means succession or survival in time, i. e. from the past to the present into the future ... the historical approach creates the basis of a *retrospective* continuity with the past. The anamnetic function of the Church is employed here in a psychological way, and this leads to the creation of a *consciousness of continuity* with the past. The Church recalls a time called „apostolic"; whether she relates to it through various media or by way of copying as faithfully as possible this normative period, the fact remains that in this approach *her apostolicity comes from the side of the past.* On the other hand the eschatological approach implies no sense of transmission or normativity. Here apostolicity comes to the Church from the future. It is the anticipation of the end, the final nature of the Church that reveals her apostolic character. This anticipation should not be misunderstood as psychological; it is not a feeling of expectation and hope that is offered through it, but a real *presence* of the eschata here and now. *„Now* is the judgment of the world," and now, this simple moment of the Johannine ‚nyn', all of history is consummated. The finality or ultimacy of things is what the eschatological approach to apostolicity brings forth. It is the Risen Christ that is related to apostolicity, i. e. the final and ultimate destiny of all that exists." John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 178-179. Diese orthodoxe Perspektive ist neuerdings bei Anna Marie Aagaard, *Identifikation af kirken*, Frederiksberg 1991, 170 ff. aufgegriffen worden. Lutherischerseits wird dieser Aspekt außerdem betont von Wolfhart Pannenberg, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche.* In: Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 219 ff.

14 Konrad Raiser (Hrsg.), *Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.* Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, Stuttgart 1971, 226. Die Hervorhebungen stammen von mir.

15 In einer kürzlich von der Konferenz Europäischer Kirchen gegebenen Ankündigung einer zweiten, voraussichtlich 1996 einzuberufenden Europäischen Ökumenischen Versammlung, die der ersten vom Mai 1989 in Basel folgen und sie fortsetzen soll, heißt es, die katholische Kirche bestehe darauf, „die weitere Arbeit nicht als ‚konziliaren' Prozeß zu bezeichnen, da dieser Begriff aus römischer Sicht irreführend und kirchenrechtlich falsch sei". Siehe *Lutherische Welt-Information* 13/91, Lutherischer Weltbund (Genf), 18. April 1991, 12.

16 Einen Vorgeschmack der vorauszusehenden Schererereien im Blick auf kirchenrechtliche Terminologie und etwaige Einberufungsautorität erlebte die Welt, als *Carl Friedrich von Weizsäcker* 1986 eine „Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" vorschlug. Aufgrund ideologischer und kirchenpolitischer Kompetenzstreitigkeiten versackte eine sonst löbliche Initiative.

17 So bei Anna Marie Aagaard, *Identifikation af kirken*, 109 ff.

18 Diese wesentliche Tatsache wird letzten Endes verkannt, wenn z. B. *Oscar Cullmann* die künftige konziliare Einheit so charakterisieren kann: „Hauptsache ist, daß die Koinonia als wirkliche Einheit durch Vielfalt zustande komme. Wie sie sich als Konzilsgemeinschaft auch entwickle, soll sie, *ohne selbst Kirche als Leib Christi zu sein*, die Einheit dadurch garantieren, daß sie zum Ausdruck

und zum Bewußtsein bringe, daß in jeder zu ihr gehörigen Einzelkirche mit ihrem Charisma und mit ihrer konfessionellen Struktur in ihrem Glauben und Handeln die eine allgemeine Kirche gegenwärtig ist." Oscar Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986, 111 (Hervorhebung von mir). Cullmanns Position spiegelt die protestantische Scheu vor der Verleiblichung der Kirche, zumal der universalen kirchlichen Gemeinschaft, wider und läuft in Schwierigkeiten hinein, wenn sie zwischen der *Koinonia* als wirklicher Einheit und der Kirche als dem Leib Christi unterscheidet. Als Leib Christi haben die Gläubigen ja gerade *Koinonia* untereinander und mit dem Haupt des Leibes, Christus selber. Wenn man einerseits die konziliare Struktur, wie es hier geschieht, theologisch (oder genauer: ekklesiologisch) abwertet und andererseits von ihr doch mehr erwartet als von allgemeinen Konferenzberatungen (vgl. hierzu Cullmanns Bemerkungen: „Immerhin würde dieses Konzil für *alle*, ohne göttliches Recht zu beanspruchen, mehr bedeuten als irgendeine Konferenz, zumal seine Beschlüsse unter Anrufung des Heiligen Geistes gefaßt würden." A.a.O., 110), verliert sie ihren theologischen Gehalt und riskiert (nicht überraschend!), nicht ernstgenommen zu werden und nicht einmal mehr den Stellenwert einer guten kirchlich-theologischen Konsultation zu behalten. Dann ist in der Tat aus dem Konzept der Konziliarität weder Fisch noch Fleisch geworden. Wenn die Vorstellung von der konziliaren Einheit praktisch ökumenisch überhaupt eine Chance haben soll, muß sie in viel weiterem Umfang als bisher und trotz der mitunter damit verbundenen Blockierungen theologisch aufgewertet werden.

19 Konrad Raiser (Hrsg.), *Löwen 1971*, 147.

20 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn und Frankfurt/M. 1985, 58 [§ 98].

21 A.a.O. 63 [§ 110].

22 Lima-Dokument, Abschnitt über das Amt, § 28 ff. Meyer, Urban, Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 577-578.

NICOLAS LOSSKY

Conciliarity of the Church

At Nairobi in 1975, the World Council of Churches received the definition of the visible unity of Christians as a "conciliar fellowship of Churches". Since then, the words "conciliar", "conciliarity", "council", have been used a great deal and by many people whose conception of the church, and therefore of church unity, is not necessarily the same. Consequently, it is perhaps useful to reflect once more upon the meaning of conciliarity as it is understood by some, in particular the Orthodox, because they very heartily welcomed the Nairobi definition of visible church unity, recognizing in it their own traditional vision of unity among "Sister Churches".

The different, and often contradictory interpretations of the phrase "conciliar fellowship" – ranging from a "federative" form of unity among the present-day Churches *as they are*, to a "uniform" Church throughout the whole world with no regard for local cultures – begin at the simplest level with the ambiguity contained in the word "council" in the English language: the council as in "Privy Council" or in "World Council of Churches", and the same word "council" as used for the Councils of Nicea, Constantinople, Ephesus, etc. We all know about this ambiguity, since most other languages have two different words for the two notions. However, English being the prevailing working language in most international ecumenical dialogues and in the World Council in particular, we often tend to forget it and people use the same words meaning different things.

In the orthodox perspective – it has often been stressed – conciliarity is of the very nature of the Church. Yet the statement that the Church is by its very nature conciliar should not be understood in merely simplistic ways such as: a) "the Church is conciliar because it meets in councils" (or synods; in Orthodox language the two words are perfectly synonymous); or b) "the Orthodox Church is conciliar because the Council is its supreme authority; the Roman Catholics have the Pope, the Orthodox have Councils"; or again c) "the Orthodox Church is conciliar because it is the Church of the Seven Ecumenical Councils".

Certainly, there is *some* truth in everyone of these statements; yet everyone is limited or needs qualification. a) If councils or synods meet more or less regularly in the "local" Churches (Patriarchates, Archdioceses,

Metropolias, Provinces . . .), we all know the difficulties the Orthodox Church is experiencing in the preparation of the "Holy and Great Council". But even if no council meets at all for one historical reason or another, the Church is *still* conciliar in its nature and even, at least formally, in its existence, as we shall see further. b) If it is true that the Council, especially a General or Pan-Orthodox Council, *may* represent the supreme authority in the Orthodox Church, it by no means represents such an authority automatically. It does represent this authority only in so far as it voices the *truth* of the Church, the Church of today certainly, but in unity of Spirit with the "cloud of witnesses" of all times. c) The Orthodox Church is indeed the Church of the Seven Ecumenical Councils. However, this should in no way be understood to mean that it is a church of the past, limited to the first eight centuries. It means that the Orthodox Church – when faithful to its own Orthodoxy of course – confesses *today*, and *permanently receives*, in the fullest ecclesial sense of the word, the faith of these Councils.

The fact that the Church never ceases to be conciliar in its very nature is concretely expressed in such events as for example the ancient custom of the episcopal consecration, performed by *several* consecrators, bishops who in the name of their churches and of the entire episcopate (whose unity St Cyprian stressed as we know) testify to the orthodoxy of the "catholic" faith confessed by the newly elected presiding minister, together, or better said, in communion with the local community.

The other event which expresses the conciliar nature of the Church is, of course, the celebration of the Eucharist. Whenever the Eucharist is celebrated, the Church is as it were "in Council". Concretely, this can be discerned in at least three liturgical elements.

The first is apparently a small detail to which people too often pay little attention and therefore tend to undervalue. It is the mention in prayer of the local bishop and of the episcopate. This is by no means mere politeness or a form of human allegiance. It is the affirmation by the local congregation of its being in communion with all the other local churches. In other words, it is the manifestation of the fact that the local church is the expression here and now of the fulness of the Church universal; it is an expression of catholicity.

It is of course quite obvious that the explicit fact that the eucharistic prayer is offered with, for, and in the "Communion of Saints" is another, very important sign of the consciousness of the catholicity of the Church and of its conciliar character. Conciliarity, as has been pointed out above, implies unity of Spirit with the witnesses to the same Christ of all times.

Finally, to mention but one more liturgical expression of the conciliar nature of the eucharist, everyone knows that it is never celebrated in the Orthodox Church without a confession of the catholic faith, in unity of mind and Spirit. Hence the painful situation of the Orthodox with regard to "eucharistic hospitality". For the Orthodox, communion is only possible with a common confession of the catholic faith. That is why to them the Faith and Order Study on the Apostolic Faith is of such vital importance.

Conciliarity, as it has been suggested several times, is, in the orthodox perspective, closely linked with catholicity. The last remarks about unity of faith might be misunderstood to mean that Orthodoxy conceives catholicity as uniformity. Nothing could in fact be further from what authentic Orthodoxy means by catholicity and hence by conciliarity.

If the Orthodox, in the name of Orthodoxy, insist on the confession of *one faith,* Orthodoxy implies that there are more ways than one to confess this one faith. Historically, this is attested to for example by the exchanges of "confessions of faith" among the bishops of local churches. Also, it is quite probable that the present-day text of the newly elected bishop at his consecration, in reply to the presiding consecrator's questioning, became "fixed" sometime around the tenth century; before that, it was a personally composed version of the catholic faith.

In fact, in a properly understood orthodox perspective, conciliarity, together with catholicity, implies unity in diversity, a very fashionable phrase and notion. Once again, as with "conciliarity", "catholicity", or "fellowship" and even "ecumenism", in the case of "unity in diversity", people tend to use the same words with very different meanings.

In the orthodox perspective, unity in diversity (or diversity in unity; the two forms of the statement need to be used together: each one used separately may lead to a different interpretation) is far from being a simple phenomenological description of a certain state of relations between local Churches, when applied to ecclesiology. It is a theological notion which is difficult to describe in simple terms and which implies very arduous questions. These stem from the statements about unity which is not uniformity, and which therefore implies diversity, which, in its turn, is not to be conceived as limitless pluralism. The nature of a "non-uniformist" unity together with the exploration of a "non-divisive" diversity are clearly to be prominent among the tasks for ecumenical theological reflexion in the coming years.

One important element or starting point as well as constant reference of this reflexion should be the fact that for Christians, the notion of unity

in diversity, even in the most concrete historical situations, is never to be severed from what represents the ideal prototype of such unity and such diversity. It is, of course, the Holy Trinity and trinitarian theology is therefore inseparably linked to the exploration of unity in diversity.

Whenever we reflect upon the mystery of the Holy Trinity, we must beware of the danger of "conceptualizing" or "categorizing" it. It is sometimes suggested that "Western" theology tends towards "essentialism" (giving a certain primacy to essence or "ousia" in God), while "Orthodox" theology tends towards "personalism" (giving precedence to the Persons or "hypostaseis"). In both cases, it would amount to "explaining" God's being in terms of a philosophical system of thought, and at the same time, running the risk of introducing into our reflexion an element of temporality (essence "before" Persons; Persons "before" essence).

This leads to an almost unconscious understanding of eternity in temporal categories. A similar danger is not altogether absent from our use of the terms "cause" and "effect": the effect "follows" the cause. We must constantly remind ourselves that eternity is neither a kind of "endless time" nor something "contrary" to time; this would remain within a binary system of thinking, whereas reflection on eternity, or on God, demands an ascetic exercise which consists in conceiving eternity, for example, as totally *other* than time. The "simultaneity" of the generation of the Son and the procession of the Holy Spirit *is not* a temporal category, albeit the *word* belongs to the categories of time and space by which we are limited in our thinking.

The Cappadocian Fathers are sometimes understood to have "explained" the mystery of the being of God in the categories of hellenistic philosophy. It is, of course, true that they knew the Greek philosophers very well and they themselves were very well trained philosophers. But the use they made of philosophical categories was aimed precisely at showing that no categories, no concepts could contain or "comprehend" God.

Thus their famous distinction between the two *synonyms* "ousia" and "hypostasis": they knew perfectly well that the two terms were synonymous. Their choice of distinguishing between two synonyms, which *remain synonyms,* tends to indicate that the mystery of the *absolute* unity in no less *absolute* diversity in God is beyond all concepts, is and must remain a "crucifixion" for the human mind. As one theologian put it: these are "terms which here have the value of *conventional signs* rather than of concepts" (V. Lossky, *In the Image and Likeness of God,* New York, SVS, 1974, 112, my italics).

That the Cappadocian Fathers were perfectly well aware of the philosophical, logical "absurdity" of an "absolute" unity in a no less "absolute" diversity (or vice-versa) – how can two "absolutes" not exclude one another? – is clearly attested by, for example, such a statement as the following by St Gregory of Nazianzus: "They are divided conjointly and they are one distinctly, *however paradoxical this may sound"* (Theological Orations, my italics). The same paradoxical character should be discerned in expressions such as "the Father begets the Son *before all ages".* Similarly, the biblical "anthropomorphic" terms of "Father", "Son" and "Spirit" should be interpreted, not in any "sexist" way, but, like the other examples quoted, as *indications* of the same absolute diversity in absolute unity, or absolute unity in absolute diversity, a mystery to be contemplated, deepened and sought (since we are offered to become "partakers of the divine nature", 2 Peter 1:4) and not to be understood, as we are often tempted to do, in terms of Aristotelian categories.

Such then is the ideal prototype for conciliarity. It may well be asked: "but how is this to be translated into concrete terms and applied to the unity we seek?" The question is not an easy one and the answer as difficult to formulate as the answer to the question: "how to achieve sanctification, or as the Orthodox would say, deification?"

One suggestion, which by no means claims to do anything other than invite to reflexion, will serve to conclude this short essay. It is our hope that God will grant us visible unity and that our efforts in that direction will one day be crowned with success and not be deemed to be going in the wrong direction. If and when this visible unity is achieved in history, it will not be the beginning of an era in which we may hope to see all our problems solved once and for all. Whatever the form Christian unity will assume, if it is truly Christian, i.e. in the image of God, it will not be static. Christ said we would always have the poor with us. Our societies must therefore be permanently reformed. Democracy, as we know only too well, is a state of permanent "self-correction". Similarly, and all the more so, a "conciliar fellowship of Churches", confessing one catholic faith, united in one eucharistic communion, will permanently have to correct itself, under the guidance of the Holy Spirit, to move ever closer to conformity with the ideal prototype of perfect unity in perfect diversity, and vice-versa: the Triune God. The suggestion is therefore to link our reflexion on ecclesiology with our contemplation of the trinitarian mystery and never allow them to be separated in our work.

PAUL-WERNER SCHEELE

Sanctorum Communio

Impulse aus der Dissertation von Dietrich Bonhoeffer für aktuelle Faith and Order-Aufgaben

Wenn wichtige und schwierige Aufgaben vor einem liegen, tut man gut daran, sich nach tüchtigen Helfern umzusehen. Handelt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in diesem Sinn angesichts alles dessen, was zur Zeit von ihr gefordert wird, dann sollte sie keinesfalls an Dietrich Bonhoeffer vorbeigehen. Zweifellos zählt er zu den bedeutendsten Pionieren der modernen ökumenischen Bewegung. Als solcher hat er seinen energischen Einsatz, der des öfteren unerschrockenen Mut verlangte, immer wieder mit dem theologischen und kerygmatischen Engagement verbunden. Was ihn bewegte, läßt sich mit der Zielsetzung umschreiben, der die Faith and Order-Kommission verpflichtet ist: „die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube“[1]. Diese innere Verbundenheit zeichnet sich bereits in seiner theologischen Dissertation ab.[2] So liegt es nahe, sie als erstes ins Auge zu fassen, wenn man bei Bonhoeffer Hilfe im Blick auf die heute anstehenden Probleme und deren Bewältigung sucht.

Manch einer mag freilich bezweifeln, ob wir gut beraten sind, wenn wir mit diesem Erstlingswerk beginnen. Man kann darauf hinweisen, daß es sich doch um eine Frühschrift handelt, deren Grenzen nicht zu verkennen sind. Zweifellos haben etliche ihrer Positionen „vorläufigen Charakter und dürfen keinesfalls überbewertet werden“[3]. Insbesondere ist nicht zu übersehen, daß die konkrete Wirklichkeit der ökumenischen Partner – zumal der katholischen Kirche[4] – sowie die mögliche bzw. notwendige Gestalt ihrer Gemeinschaft noch nicht angemessen zur Sprache kommt. Schließlich ist auch zu bedenken, daß seit dem Jahr 1925, in dem Bonhoeffer seine Dissertation in Angriff genommen hat, die Situation in Kirche und Welt sich so grundlegend geändert hat, daß es fraglich ist, ob eine Studie, die in einem erheblich anderen Kontext entstanden ist, heute und morgen dienlich sein kann. Auch wenn man vom Erscheinungsjahr 1930 und der bis dahin erfolgten redaktionellen Überarbeitung ausgeht, ist die Distanz zu unserer Zeit nicht wesentlich geringer.

Andererseits kann man immer wieder die Erfahrung machen, daß qualifizierte Zeugen, die längst verstorben sind, uns gegenwärtiger sein und wirksamer helfen können als manch einer, der einem heutzutage über den Weg läuft. Befaßt man sich näher mit dem Lebenswerk großer Menschen, findet man oft gerade in ihren Frühwerken erstaunliche Einsichten und hilfreiche Impulse. Daß alles noch nicht ausgereift ist, kann auch seinen Reiz haben. Nicht selten bleibt das später im Detail Ausgeführte hinter der Vision zurück, die am Anfang stand; in diesem Fall lohnt es sich besonders, den frühesten Äußerungen nachzugehen. Angesichts der besonderen Aufgaben, denen Bonhoeffer sich zeitbedingt zu stellen hatte, und im Blick auf seinen frühen Tod war es ihm versagt, die volle Entfaltung seiner Grundgedanken durchzuführen. Endlich verdient in der aktuellen ökumenischen Diskussion über die Kirche und ihre Struktur ein Werk besonderes Interesse, das die damit zusammenhängenden Fragen vom evangelischen Standpunkt aus aufgreift. Nach dem Urteil von Ernst Wolf ist die Dissertation Bonhoeffers unter den neueren „Monographien zur Lehre von der Kirche wohl die scharfsinnigste und vielleicht tiefsinnigste Behandlung der Frage nach der wesenhaften Struktur der Kirche, danach, ob und wie die empirische und die wesentliche Kirche logisch und soziologisch und in beidem zugleich theologisch unter einen Begriff zu bringen seien“[5].

Kennzeichnend für Bonhoeffers Intention ist, daß er 1932 an der gleichen Stelle, an der Adolf Harnack seine Vorlesungsreihe „Wesen des Christentums“ angekündigt hatte, sein Kolleg über das *„Wesen der Kirche“* plakatierte.[6] Der junge Doktorand machte sogar den Vorschlag, „eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen“[7]. Dabei ließ er sich nicht von didaktischen oder gar taktischen Überlegungen, sondern von der im Glauben gegründeten Überzeugung leiten, daß auf diese Weise die fundamentalen „logisch-theologischen Voraussetzungen für alles Folgende“[8] angemessen behandelt werden könnten. Bei der Frage nach der Kirche geht es letztlich um die Frage nach der Glaubenswirklichkeit in unserer Welt. Die allfällige Beantwortung muß deshalb aus der Mitte des Glaubens erfolgen und zugleich offen sein für die Realitäten dieser Welt und die ihnen entsprechenden wissenschaftlichen Methoden. Konsequent erstrebt Bonhoeffer die Verbindung von Dogmatik, Soziologie und Sozialphilosophie unter eindeutigem Primat der Theologie: „Es handelt sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen. Das Wesen der Kirche aber kann nur *cum* ira et studio verstanden werden, nie hin-

gegen von unbeteiligter Seite. Nur wer den Anspruch der Kirche ernst nimmt und diesen nicht an anderen derartigen Ansprüchen oder seiner eigenen Vernünftigkeit relativiert, sondern ihn aus dem Evangelium heraus versteht, hat Aussicht, etwas von ihrem Wesen zu schauen."[9] Zweifellos gilt dieses Postulat auch für die diesbezüglichen Faith and Order-Bemühungen. Diese sind nicht zuletzt im Blick auf drei Aspekte zu tätigen, die in der „Sanctorum Communio" besondere Aufmerksamkeit gefunden haben: Die Kirche als Offenbarungsrealität (I), ihr Verhältnis zur Ökumene (II) und zur Welt (III). Bonhoeffer gibt dazu so viele Impulse, daß diese in dem hier vorgegebenen Rahmen lediglich aufgezeigt, nicht aber adäquat behandelt werden können.

I. Die Kirche Gottes

Als Bonhoeffer an seiner Dissertation arbeitete, war „Kirche keinesfalls ein verlockendes Thema der Theologie. Die theologische Welt war in Atem gehalten durch das allbeherrschende Thema der Offenbarung."[10] Anders als die meisten Zeitgenossen war der junge Doktorand der Überzeugung, daß gerade das Offenbarungsgeschehen auf die Kirche verweist; kurz gesagt: Die Kirche ist wesentlich *Offenbarungsrealität.* „Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff"[11]; er ist „nur denkbar in der Sphäre gottgesetzer Realität, d.h. er ist nicht deduzierbar. Die Realität der Kirche ist eine Offenbarungsrealität, zu deren Wesen es gehört, entweder geglaubt oder geleugnet zu werden."[12] Gegen den immer noch nicht begrabenen Slogan „Jesus? Ja! Kirche? Nein!" erklärt Bonhoeffer apodiktisch: Es gibt „kein Verhältnis zu Christus, in dem nicht notwendig das Verhältnis zur Kirche mitgesetzt wäre."[13] Damit ist der methodische Weg eindeutig markiert: „Nur von oben nach unten bzw. von innen nach außen, nicht umgekehrt, ist ein Verständnis der empirischen Kirche möglich."[14]

In all ihrer Begrenztheit, ja Sündhaftigkeit[15] ist die Kirche wesenhaft *Kirche von Gottes Gnaden.* „In Christus liebt Gott die Menschen, schenkt er sein Herz, und weil er sich dem sündigen Menschen schenkt, macht er ihn zugleich neu und macht so die neue Gemeinschaft möglich und wirklich, d.h. aber *Gottes Liebe will die Gemeinschaft.*"[16] Mit der gnadenhaft gewährten „Gottesgemeinschaft ist soziale Gemeinschaft wesentlich mitgesetzt, nicht treibt jene erst zu dieser, sondern jene ist nicht ohne diese, wie diese nicht ohne jene"[17]. In concreto heißt dies: Unsere Kirche ist *Kirche des dreieinigen Gottes.*

Vom ewigen Vater ist sie durch Christus im Heiligen Geist gewollt und gegründet. „Der Faden, den der erste Adam zwischen Gott und Mensch zerschnitt, wird von Gott aus neu geknüpft, und zwar indem er in Christus seine Liebe offenbart, nun nicht mehr als Forderung und Anruf, als reines Du an den Menschen herantretend, sondern sich als Ich schenkend, sein Herz öffnend. In der Offenbarung des Herzens Gottes ist die Kirche begründet."[18] Die neue Menschheit ist „ganz zusammengezogen auf einen einzigen historischen Ort, auf Jesus Christus, und nur in ihm wird sie als Gesamtheit begriffen; denn in ihm als Fundament und Leib des Baues seiner Gemeinde vollzieht und vollendet sich das Werk Gottes"[19]. Christus ist Anfang, Mitte und Vollendung der Kirche. „Er ist der Eckstein und das Fundament des Baues, und der Kirche ganze Fülle ist doch sein Leib. Er ist der Erstling unter vielen Brüdern, und doch sind alle Einer in ihm."[20] Sie „besteht durch Christi Wirken"[21]. Pointiert formuliert Bonhoeffer: „Die Kirche ist Gegenwart Christi; wie Christus Gegenwart Gottes ist. Das Neue Testament kennt eine Offenbarungsform ‚Christus als Gemeinde existierend'."[22] Diese verdankt ihre Existenz insbesondere dem Karfreitags- und Ostergeschehen, mehr noch: „Sie selbst ist mit Christus gestorben und auferstanden und ist nun die nova creatura in Christus. Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern sie ist zugleich Selbstzweck; sie ist der gegenwärtige Christus selbst, und darum ist ‚in Christus sein' und ‚in der Gemeinde sein' dasselbe."[23] In dieser einzigartigen „Gegebenheit" wurzelt auch die einzigartige *Einheit* der Kirche. „Die personale Einheit der Kirche ist ‚Christus als Gemeinde existierend'. Paulus konnte auch sagen, Christus selbst sei die Kirche. In Christus ist, wer in der Kirche ist. Die Einheit der Kirche als Struktur *ist* hergestellt ‚vor' allem Wissen und Wollen der Glieder, sie ist nicht Ideal, sondern Wirklichkeit. Sie ist es, so wahr die Kirche Kirche Christi ist und so wahr der Leib Christi in der Geschichte nie zu vollkommener Darstellung gelangt. In Christus sind alle eins, gibt es keine Unterschiede mehr, gibt es nicht einmal eine Vielheit mehr, sie sind aller *Einer.*"[24]

Der „Gründungstag der aktualisierten Kirche Christi" ist „Pfingsten; wie menschliche Gemeinschaft erst eine solche war, als sie geistige Willensgemeinschaft wurde, und wie der menschliche Geist nur in der Sozialität wirksam ist, so entspringt die Kirche mit der Geistausgießung, und so ist auch der Heilige Geist der Geist der Gemeinde Christi"[25], anders gesagt: „Geist ist nur in der Gemeinde, Gemeinde aber ist nur im Geiste."[26] Näherhin wirkt der Heilige Geist in dreierlei Form in der Kirche, „und zwar analog den drei soziologischen Grundverhältnissen, die in der in Christus gesetzten Kirche als geltend anerkannt wurden: als

Geistvielheit, Geistgemeinschaft und Geisteinheit"[27]. „Kommt Christus durch den Heiligen Geist ‚in' den Menschen, so kommt die Kirche ‚in' den Menschen."[28] Daher gründet die *Einheit* der Kirche „nicht auf menschlicher Geisteinigkeit, sondern auf göttlicher Geisteinheit"[29]. Kraft des Heiligen Geistes durchdringen sich in der Kirche Christi „Gemeinschaft, Gesellschaft und Herrschaftsverband aufs innigste"[30]; Bonhoeffer kann auch sagen: „In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden."[31]

Die Kirche empfängt das Christusleben im Heiligen Geist immer wieder aufs neue durch *Wort und Sakrament.* Das in der Verkündigung vermittelte Wort ist „qualifiziertes Wort, indem es Wort Christi selbst ist, wirkungskräftig durch den Geist ans Herz der Hörenden gebracht. Christus selbst ist im Wort, der Christus, in dem die Gemeinde vollendet ist, wirbt durch seinen Geist um das Herz, um es in die aktualisierte Gemeinde Christi einzufügen."[32] In diesem Kontext wagt Bonhoeffer eine Formulierung, die Licht auf den oft verkannten vitalen Zusammenhang von Gotteswort und Gottesvolk wirft. Er schreibt: Im Wort von Christus „ist auch die aktualisierte Gemeinde gegenwärtig, wie jedes Wort von Christus aus der Gemeinde kommt und nur in ihr besteht"[33]. Indem Bonhoeffer dieses Miteinander speziell im Blick auf die Rechtfertigungsbotschaft zum Ausdruck bringt, baut er eine Brücke für die, welche eine tiefe Kluft zwischen der Rechtfertigung des einzelnen Sünders und dem strukturierten Kirchesein sehen: Da „dort, wo Christus ist, seine Gemeinde ist, so ist im Wort von der Rechtfertigung die Realität der Gemeinde mitgesetzt, d.h. es fordert eine Versammlung der Gläubigen"[34]. In diesem Zusammenhang verdient ein Postulat Beachtung, das insbesondere bei der Weiterführung des in den Lima-Dokumenten formulierten Konsenses wichtig ist: Mit Nachdruck stellt Bonhoeffer heraus, daß es seines Erachtens „zur Zeit die größte Aufgabe ist, die Privatbeichte wieder zu einer lebendigen Quelle der Kraft für die Gemeinde zu machen"[35].

Was sich in der jeweiligen Versammlung der Gläubigen zuträgt, ist für die Kirche im ganzen relevant. Es bestimmt auch ihre ökumenische Dimension.

II. Die Kirche und die Kirchen

Eines der ökumenischen Grundprobleme betrifft das Verhältnis der verschiedenen Kirchen zueinander. Genügt deren geistig-geistliche Verbundenheit? Ist ökumenisch genug geschehen, wenn man sich in den unterschiedlichsten Gemeinschaften je für sich um den Glauben und die Liebe bemüht? Ist eine Strukturierung der einzelnen Kirchen und ihrer Gemeinschaft ein Hindernis, das überwunden werden muß, oder ist sie eine Voraussetzung für die sichtbare Einheit? Im Blick auf diese Problematik kann Bonhoeffers Dissertation wichtige Hilfen vermitteln.

Zunächst sagt sie ein eindeutiges Ja zum unabdingbaren *Miteinander von sichtbarer und unsichtbarer Kirche.* Ist sie „Christus als Gemeinde existierend"[36], dann gehören Sichtbarkeit und Verborgenheit wesenhaft zu ihr. Lebt sie in der Geschichte wie in der Ewigkeit, dann muß sich das auch an ihrer Konkretgestalt zeigen. „Die Kirche ist sichtbar als soziales Gemeinwesen im Kultus wie im Füreinanderwirken. Sie ist unsichtbar als eschatologische Größe."[37] Bei näherem Hinsehen bezeugt jede genuine gottesdienstliche Versammlung, „daß Kirche ‚sichtbar' sei, Gemeinschaft von Menschen aus Leib und Seele. Nicht Seelenfreundschaft, Gesinnungsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft von ganzen Menschen"[38]. Den „Verächtern der Geschichtlichkeit unserer Kirche" schreibt Bonhoeffer ins Stammbuch: Ihr Ernst „mag noch so groß sein, er ist eine Spielerei, wenn er sich nicht an die von Gott als ernst zu nehmen gemeinten Realitäten hält"[39]. Letztlich hängt für Bonhoeffer das Miteinander von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit mit der Verbundenheit des Personalen und des Sozialen in der Kirche zusammen[40], die wiederum im Leben und Wollen Gottes begründet ist. *„Personbegriff, Gemeinschaftsbegriff und Gottesbegriff* stehen in unlöslicher wesentlicher Beziehung."[41] „Der Mensch ist von der Allperson Gottes nicht gedacht als isoliertes Einzelwesen, sondern in naturgegebener Kommunikation mit anderen Menschen, und auch in Beziehung mit diesen nicht nur eine Seite seines an sich geschlossenen Daseins befriedigend, vielmehr erst hier seine Wirklichkeit, d.h. seine Ichheit findend."[42] Für den liebenden Blick Gottes „sind Gemeinschaft und einzelner im selben Augenblick und ineinander ruhend da. Die Struktur der Kollektiv- und der Individualeinheit ist vor Gottes Augen gleichgeartet"[43].

Während viele bis zur Stunde die Struktur der Kirche dem personalen Element entgegensetzen und sie deshalb bestenfalls als notwendiges Übel in Kauf nehmen, sieht Bonhoeffer die Struktur als personale Gegebenheit, als eine innere Ordnung der Einzelpersonen wie der Personengemeinschaft. Letztere kann er deshalb geradezu als *„Kollektivperson"* bezeichnen.[44] Wie die Einzelperson hat sie ein verantwortliches „Aktzentrum"[45], wie diese lebt sie in der „Situation des Angeredetseins von einem Du"[46]. Beiden eignet „dieselbe strukturelle Art": „Geschlossen-

heit und Offenheit, gegenseitige Ergänzung, soziale und introverse Intentionen"[47].

Dieses Phänomen findet sich in der Einzelgemeinde wie im gesamten Gottesvolk. „Die Gemeinde ist derartig strukturiert, daß dort, wo eins ihrer Glieder ist, sie in ihrer Kraft, d. h. aber in der Kraft Christi und des Heiligen Geistes auch ist. Sie ist derart als ein Leben gedacht, daß keines ihrer Glieder von ihr getrennt vorgestellt werden könnte."[48] Aus der Perspektive des einzelnen Gliedes am Leib Christi gesehen besagt dies: „Der Christ wird und ist nur in der Gemeinde Christi: Er ist auf diese und d. h. auf den anderen Menschen angewiesen. Einer trägt den andern in tätiger Liebe, Fürbitte und Sündenvergebung in der völligen Stellvertretung, die nur in der Gemeinde Christi möglich ist, die als Ganze auf dem Prinzip der Stellvertretung, d. h. auf der Liebe Gottes ruht; alle aber werden sie von der Gemeinde getragen, die in eben diesem Füreinander der Glieder besteht. In dem strukturellen Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied und dem tätigen Füreinander in Stellvertretung und in Kraft der Gemeinde besteht der soziologisch spezifische Charakter der Liebesgemeinschaft."[49]

Im gehorsamen Hören und in hörendem Gehorsam, in Umkehr und in liebendem Neubeginn wird und lebt die Kirche wie der einzelne Christ. Deshalb muß man sich darüber im klaren sein, daß das Glaubensja ohne die innere Zustimmung zur herrschaftlichen Verfassung der Kirche unvollständig bliebe; es bezöge sich auf ein Abstraktum und nicht auf die konkrete Kirche, die „organisierte Heils-‚anstalt'" ist.[50] Die diesbezügliche Entscheidung des einzelnen ist ebenso notwendig wie das öffentliche Glaubensbekenntnis in der gemeindlichen Versammlung. Zu beiden gehört die Entscheidung für die konkrete, sichtbare, strukturierte Kirche und damit für deren Verfassung, „in der die religiöse ‚Gemeinschaft' ihre objektiv geistige Erkenntnis über ihren eigenen Grund, Sinn und Zweck zusammenfaßt und durch die sie zusammengehalten wird"[51].

Mit der Struktur der Gemeinde wie des ganzen Gottesvolks hängt die besondere Weise der Verbundenheit von *Ortskirche und Gesamtkirche* zusammen. Manche diesbezügliche Diskussion erweckt den Eindruck, als müsse eine künstliche Brücke zwischen den je für sich existierenden Ortskirchen geschaffen werden; nach Bonhoeffer geht es in Wahrheit darum, die gottgewollte und -gegebene Einheit zwischen Ortskirche und Gesamtkirche zu sehen, zu bejahen und zu leben. Die „von Gott gestiftete Gesamtgemeinde" wird jeweils „in den Einzelgemeinden – und zwar in jeder ganz – konkret"[52]. „Christus ist in jedem einzelnen ganz und doch nur Einer und wiederum in keinem ganz und wird nur von allen Menschen

zusammen ganz besessen. So ist jede Einzelgemeinde Leib Christi, und doch gibt es nur einen Leib, und wiederum kann nur die Gesamtgemeinde alle Beziehungen im Leibe Christi aktualisieren."[53]

Indem Bonhoeffer formuliert: „der Leib Christi in Rom und Korinth, Wittenberg, Genf und Stockholm"[54], bekundet er seine Überzeugung, daß die Relation zwischen Orts- und Gesamtkirche auch für die ganze christliche *Ökumene* schlechterdings maßgeblich ist. Die Frage ist und bleibt, wieweit die getrennten Kirchen den Rang von Ortskirchen im Vollsinn haben und was geschehen muß, um vorhandene Defizite zu überwinden. In jedem Fall ist dem ökumenischen Imperativ zuzustimmen, den Bonhoeffer aus der Bedeutung der Ortskirche ableitet: Der Einigungswille muß sich „zunächst innerhalb der kleinen und kleinsten Gemeinden verwirklichen"[55]. Nüchtern muß man damit rechnen, daß es „härteste Widerstände" gibt, „denn je kräftiger der Wille, desto ausgesprochener die individuellen Gegensätze"[56]. Noch größeres Gewicht hat die Einsicht, daß aller menschliche Einigungswille nicht fähig ist, die volle Einheit der Christen herbeizuführen. „Trotz der Erkenntnis, absolute Einigkeit, die der Geisteinheit entspräche, nie erreichen zu können, wird der Wille zu ihrer größtmöglichen Verwirklichung in der Gemeinde lebendig sein, und er wird seinen Trost haben im Gebete Jesu, ‚daß sie alle eins seien, gleich wie du Vater in mir und ich in dir' (Joh 17,21). Und es wird der Ruhm der Gemeinde sein, durch ihre Einigkeit die Herrlichkeit Jesu vor der Welt zu preisen (V. 23)."[57]

Von größter Bedeutung für die Verwirklichung der Einheit ist die Art und Weise, wie sich die einzelnen christlichen Gemeinschaften zur Welt und ihren Herausforderungen stellen. Damit rückt ein weiteres Aufgabenfeld in den Blick, das gebieterisch nach dem vollen Einsatz der Faith and Order-Kommission ruft.

III. Die Kirche und die Welt

Bis in die Todeszelle hinein ist Bonhoeffer von der Frage bewegt worden, „wo sich die Wirklichkeit dessen, zu dem sich der christliche Glaube bekennt, in der Wirklichkeit der Welt zeigt und ihre Konkretion erfährt. Bonhoeffers Theologie ist von Anfang an von dem Bewußtsein getragen, daß die geglaubte Wirklichkeit eine in der Wirklichkeit der Welt konkrete sein muß."[58] Von der Mitte der biblischen Botschaft her weiß Bonhoeffer sich auf die Welt verwiesen. Der Herr der Welt will die Weltlichkeit der Welt und zugleich ihr Heil. Indem in Christus Gott und Mensch eins geworden sind, sind Gott und die Weltwirklichkeit miteinander versöhnt:

Darum ist es möglich und nötig, „Gott und die Welt mit demselben Blick ins Auge zu fassen ... Wer Jesus Christus ansieht, sieht in der Tat Gott und die Welt in einem, er kann fortan Gott nicht mehr sehen ohne die Welt und die Welt nicht mehr ohne Gott."[59] Was Bonhoeffer so in seiner unvollendeten „Ethik" formuliert, bestimmt in seiner Dissertation die Zusammenschau von Reich Gottes, Kirche, Menschheit und Welt. Das verbindet ihn mit dem Grundansatz der Faith and Order-Studie „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der Menschheit" und vermittelt weiterführende Impulse für dieses ebenso wichtige wie schwierige Projekt.

Die biblische *Reichgottesbotschaft* wirft Licht auf die Kirche und auf die Welt wie auf ihr vielschichtiges wechselseitiges Verhältnis. Sie gründet in der unauflöslichen Verbundenheit von Gott und Welt, bezeugt diese eindringlich und ruft dazu auf, beide zu lieben. „An das Reich Gottes glauben kann nur, ... wer die Erde und Gott in einem liebt."[60] Wer Gott liebt, muß lieben, was er liebt. Gott liebt die Welt; er hat sie erdacht, gewollt und erschaffen. Er hat sie nicht fallen lassen, als sich die Menschen gegen ihn entschieden und die Welt zutiefst gefährdeten. Daß mitten in der sündhaften Welt das Reich Gottes Wirklichkeit werden soll, zeigt die unverbrüchliche Treue des Schöpfers zu seinem Werk.

In der *Kirche Christi* sind die vereint, welche die Botschaft vom Gottesreich im Glauben sich zu eigen machen und in der Liebe bezeugen. Sie ist „der Ort in der Welt, an dem man zuerst etwas weiß von der Annahme und Versöhnung der Welt durch Gott"[61]. Diese Überzeugung ist für die Kirche um so wichtiger, als sie sich zusammen mit allen Menschen in *Schuld* verstrickt findet. Die Gläubigen sehen sich nicht nur einem unseligen Verhängnis ausgeliefert, dem sie aus eigener Kraft nicht zu entkommen vermögen; sie wissen sich mitverantwortlich für diese Misere, muß sich doch jeder Christ bewußt sein, „die Sünde in die Welt gebracht zu haben, somit der ganzen Menschheit in Schuld verbunden zu sein, die Schuld der Menschheit auf seinem Gewissen zu haben"[62]. Wie auf die Kirche wendet Bonhoeffer auch auf die Menschheit den Begriff Kollektivperson an.[63] Hier und da will er damit die tiefreichende Verbundenheit zur Sprache bringen. Selbst die Sünde vermag die Kollektivperson Menschheit letztlich nicht zu zerstören: „‚Die Menschheit der Sünde' ist eine, obwohl sie in lauter einzelne zerfällt, sie ist Kollektivperson und doch in sich unendlich oft zerrissen, sie ist Adam, wie jeder einzelne er selbst und Adam ist. Diese Doppelheit ist ihr Wesen, und sie wird erst durch die Einheit der neuen Menschheit in Christus aufgehoben."[64]

Mehr noch als das gemeinsame Joch der Sünde verbindet die befreiende *Gnade* Christi die Kirche mit der gesamten Menschheit. Sie schuldet

jedem und allen die Christuswahrheit. „Die Kirche als die eine Gemeinde des Herrn Jesus Christus, der Herr der Welt ist, hat den Auftrag, sein Wort der ganzen Welt zu sagen. Das Revier der einen Kirche Christi ist die ganze Welt."[65] So gibt Bonhoeffer zwei Jahre nach Erscheinen seiner Dissertation eine der in ihr dargelegten Überzeugungen auf einer ökumenischen Jugendkonferenz weiter.[66] Um dieses Zeugnisses willen braucht es die ökumenische Gemeinschaft aller Christen. Nur so kann es gelingen, „den Anspruch Jesu Christi auf die ganze Welt vernehmlich zu machen". Er fügt hinzu: „Hier ist eingeschlossen die Abwehr des Gedankens, daß es gottgewollte Eigengesetzlichkeiten des Lebens gebe, die der Herrschaft Jesu Christi entzogen wären, die dieses Wort nicht zu hören bedürften. Nicht ein heiliger, sakraler Bezirk der Welt gehört Christus, sondern die ganze Welt."[67] In besonderer Weise gilt das für die qualifizierten menschlichen Gemeinschaften; deshalb kann Bonhoeffer in den Kategorien seiner Dissertation erklären: „jede Ehe, Familie, Freundschaft trägt ihren letzten Sinn darin, sanctorum communio zu werden." Dieser wiederum ist aufgetragen, den „Kampf um Rechtfertigung und Heiligung menschlichen Gemeinschaftslebens durch das Wort Gottes und den Heiligen Geist" mit Mut und Ausdauer zu führen.[68] Der Riß zwischen Gut und Böse, unter dem die Kirche leidet, entbindet sie nicht von dem Auftrag, „alles menschliche Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben zu durchdringen"[69]. In seiner „Ethik" kann Bonhoeffer später formulieren, die Kirche sei nur insoweit rechte Kirche, als sie die Welt immer wieder in das Christusgeschehen hereinholt.[70]

Gelingt das kraft der Gnade Gottes, dann wird in den Bedingungen dieser Welt Wesentliches vom *Gottesreich* verwirklicht. Auch wenn er unterstreicht, daß die Kirche nicht mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden darf[71], kann er beide in einem Atemzug nennen, so wenn er der strikten Scheidung beider durch Albrecht Ritschl entgegenhält: „Reich Gottes auf Erden, d.h. die Kirche, ist die unter das Wort gestellte Gemeinde der Büßenden, der füreinander Betenden, der Liebenden und als solche in ihrem gesamten Sein Leib Christi."[72] Auch wenn Bonhoeffer der Gefahr einer Identifizierung aller nicht immer zu entgehen vermag, warnt er eindringlich vor ihr. Besonders aktuell im Blick auf heutige Anfechtungen der Christenheit ist seine Erinnerung an frühere verhängnisvolle Irrwege. Jede der von ihm genannten Formen begegnet uns heute in der einen oder anderen Weise im christlichen Gewand: „von den perfektionistischen Sektenbildungen der alten Kirche angefangen bis zum Täufertum, dem Pietismus, der Aufklärung und dem säkularisierten Reich-Gottes-Begriff Kants, zu den Anfängen der sozialistischen Reich-Got-

tes-Erwartung des Grafen St. Simon über Tolstoi zu der heutigen religiös-sozialen Jugendbewegung – überall der Versuch, nun endlich das Reich Gottes nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen gegenwärtig zu haben, nicht verhüllt in den Absonderlichkeiten einer christlichen Kirche, sondern sich deutlich manifestierend in Moralität und Heiligkeit der Personen, in idealer Regelung aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Probleme"[73]. Demgegenüber ist mit aller Energie festzuhalten: „Reich Gottes ist ein rein eschatologischer Begriff, der von Gott aus gesehen jeden Augenblick in der Kirche da ist, für uns aber Gegenstand der Hoffnung bleibt, während die Kirche ein Gegenstand der aktuellen Gegenwart des Glaubens ist."[74]

Wenn das Reich Gottes voll verwirklicht ist, werden Kirche und Menschheit vollendet sein[75]: „Das ist die Hoffnung der Kirche, unserer heutigen Kirche, der sanctorum communio, und sie bewahrt diese Hoffnung als ihr Heiligtum, aber auch wirklich als Hoffnung."[76] Sie darf das Beste hoffen, sie muß zugleich das Beste tun. Dazu gehören vor allem *Zeugnis und Dienst.* In ihnen muß sich das Prinzip bewähren, dem die Kirche ihr Heil verdankt, das Prinzip der *Stellvertretung.* Es kann bewußt machen, daß es im Kirche-Welt-Verhältnis nicht um abstrakte Theorien geht, sondern um konkrete Gegebenheiten, die jeden beschenken und ebenso herausfordern. „Stellvertretung ist das Lebensprinzip der neuen Menschheit."[77]

*

Das *Prinzip der Stellvertretung* gilt für die Verwirklichung der Kirche als Offenbarungsrealität (I) und betrifft zugleich die wesenhafte Beziehung zur christlichen Ökumene (II) wie zur Welt insgesamt (III). Es ist „grundlegend für die Gemeinde Gottes in und durch Christus"[78] und wiederum für ihr Verhältnis zu allen Mitmenschen. „Durch das christliche Prinzip der Stellvertretung ist die neue Menschheit zusammengefaßt und gehalten."[79] Seine unüberbietbare Verwirklichung hat es in Jesus Christus gefunden. „Als Unschuldiger nimmt Jesus Schuld und Strafe der anderen auf sich, und indem er selbst als Verbrecher stirbt, ist er verflucht, denn er trägt die Sünden der Welt und ist für sie gestraft; am Verbrecherkreuz aber triumphiert die stellvertretende Liebe, der Gehorsam gegen Gott über die Schuld, und damit ist die Schuld tatsächlich gestraft und überwunden."[80] Die Stellvertretung Christi wird wiederum „zum

Strukturprinzip der christlichen Gemeinde; sie ist der Ermöglichungsgrund für das tätige Miteinander und Füreinander der Gemeindemitglieder"[81] sowie für deren Engagement über die Grenzen der Kirche hinaus. „Wo die Kirche zum Zeugnis der Stellvertretung in der Nachfolge aufgerufen ist, kann sie nicht mehr für sich in der Welt sein und bei sich selbst verweilen. Wer der notleidende andere, der Nächste ist, dem der Christ sich zuzuwenden und für den er einzutreten hat, wird einzig durch den bestimmt, dem der Christ im Gehorsam seines Glaubens folgt."[82] In dem „Entwurf einer Arbeit", den Bonhoeffer 1944 im Gefängnis konzipiert, bringt er die ekklesiologische Konsequenz auf den knappen Nenner: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist."[83]

Sicher kann die Faith and Order-Studie über „Kirche und Menschheit" an theologischer Stringenz wie an packender Provokation gewinnen, wenn die Einsichten Bonhoeffers über die Stellvertretung aufgegriffen und weitergeführt werden. Sie können uns mitten in das Christusgeheimnis hineinführen und ebenso unseren schlichten Alltag erhellen. „Stellvertretendes Eintreten für den anderen in Alltäglichkeiten ist gefordert, Verzicht auf Güter, Ehre, ja auf das ganze Leben. Mit der ganzen Kraft, die er der Gemeinde verdankt, soll der Mensch in ihr wirksam sein."[84] Immerzu ist vom Christen nicht mehr und nicht weniger gefordert als die „Preisgabe des Ich ‚für' den Nächsten, zu dessen Nutzen, aber mit der Bereitschaft, an dessen Statt alles zu tun und zu tragen, ja wenn nötig, sich für ihn zu opfern, *stellvertretend* für ihn dazustehen"[85].

Anmerkungen

1 Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Abs. 2, in: Bericht aus Nairobi 1975, hrsg. v. H. Krüger u. W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1976, 350.
2 D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche,* hrsg. v. J. V. Soosten, Berlin 1987; zit.: SC.
3 J. V. Soosten in: SC 18.
4 Vgl. SC 79; 87; 163; 173; 176; 254.
5 E. Wolf, Vorwort zur Neuauflage von D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, München 1954, 5.
6 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer,* Reinbek 1976, 36.
7 SC 85.
8 SC 254.
9 SC 18.
10 O. Dudzus (Hrsg.), *Bonhoeffer-Auswahl, Bd. 1,* München u. Hamburg 1970, 10; zit.: BA 1.

11 SC 84.
12 SC 80.
13 SC 81.
14 SC 141.
15 Vgl. SC 141-144.
16 SC 112.
17 SC 37; vgl. SC 101.
18 SC 91.
19 Ebd.
20 SC 88.
21 SC 85.
22 SC 87.
23 SC 127.
24 SC 133.
25 SC 96.
26 SC 90.
27 SC 103, konkretisiert 103-140.
28 SC 106.
29 SC 132.
30 SC 183.
31 SC 185.
32 SC 101.
33 Ebd.
34 SC 154.
35 SC 170.
36 SC 87.
37 Ebd.
38 SC 156.
39 SC 151.
40 SC 46f.
41 SC 19.
42 SC 50f.
43 SC 51.
44 SC 48.
45 SC 49.
46 SC 74.
47 SC 50.
48 SC 117.
49 SC 128.
50 SC 140.
51 SC 134.
52 SC 85.
53 SC 153.
54 SC 152f.
55 SC 136.
56 Ebd.
57 Ebd.
58 J. v. Soosten, in: SC 307f.
59 D. Bonhoeffer, *Ethik*, in: O. Dudzus (Hrsg.), Bonhoeffer-Auswahl, Bd. 4, München u. Hamburg 1970, 85.
60 BA 1,151.
61 BA 1,15.
62 SC 196.
63 SC 75f.
64 SC 76.
65 BA 1,131.
66 Jugendkonferenz des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Cernohorske Kupele (Tschechoslowakei), am 26. Juli 1932.
67 BA 1,131.
68 SC 297.
69 SC 193.
70 BA 1,15.
71 SC 97.
72 SC 148.
73 SC 150f.
74 SC 98.
75 SC 193.
76 SC 199.
77 SC 92.
78 Ebd.
79 SC 99f.
80 SC 99.
81 J. v. Soosten, in: SC 310.
82 Ders. in: SC 322.
83 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. E. Bethge, München u. Hamburg 1964, 193.
84 SC 122.
85 SC 121.

III. Perspektiven

JEAN-MARIE R. TILLARD OP

„Konziliare Gemeinschaft", „versöhnte Verschiedenheit", Communio-Ekklesiologie und Schwesterkirchen

Jede Reflexion über „die Einheit, die wir suchen", muß heute auf dem Hintergrund einer realistischen Feststellung vorgenommen werden; denn man ist – vielleicht aus methodischen Gründen, vielleicht auch unter dem Eindruck einer unbewußten Furcht vor den Forderungen, die sich dadurch ergeben hätten – einer direkten Auseinandersetzung mit der grundlegenden Frage nach dem Wesen der Kirche ausgewichen und hat sich ohne großen Erfolg in die Debatte über das „Wie" gestürzt. Man hat zwar Modelle der Einheit – wie man sie unglücklicherweise nannte – entwickelt, jedoch ohne sich vorher danach zu fragen, wie Gott seine Kirche haben will.

Dieses Unternehmen war von vornherein zum Scheitern verurteilt. Da die daran beteiligten Gruppen sich eine kritische Beurteilung ihrer eigenen Ekklesiologie ersparen, geraten sie leicht in die Versuchung, diese als Trägerin von Wahrheiten zu betrachten, die für sie kennzeichnend sind und auf die man auf keinen Fall zu verzichten bereit ist. Mehrere Stellungnahmen zum Lima-Dokument sind ein Beweis dafür.[1]

Dadurch daß man sich nicht energisch genug den Grundgedanken und Forderungen im Bereich des Glaubens widmet, läuft man sogar Gefahr, sich in einem Ökumenismus der *Praxis* einzuschließen. Dabei geht es darum, durch Aufrufen zum gemeinsamen Gebet und eine echte Zusammenarbeit, d. h. Mobilisierung von Kräften im Sinne einer evangeliumsgemäßen Aufgabe, eine „christliche" Koexistenz „in der Trennung" zu leben. Es ist dies ein Ökumenismus des Umgangs mit den Früchten der Gnade, die der Heilige Geist trotz der Sünde der Christen immer wieder schenkt, jedoch kein Ökumenismus der Umkehr, um die Sünde zu überwinden. *Vor Gott* genügt es aber nicht, daß die Kirchen in ihrer Großherzigkeit und ihrem Engagement der Nächstenliebe nur den einen Ökumenismus betreiben. Es ist notwendig, daß sie *eine* Kirche sind und daß ihr Handeln und ihr Zeugnis von einer einzigen Kirche ausgeht. Sie müssen sich zur Einheit bekehren, und diese Einheit hat ihre Mitte genausosehr im Glauben wie in der Praxis.

Die Communio-Ekklesiologie

1. Angesichts dieser Feststellung stellt sich uns eine Aufgabe: nämlich das Wesen der Kirche zu ergründen, deren sichtbare Einheit der Herr will. Und da die Einheit Gegenstand einer Bekehrung ist, die alle kirchlichen Gemeinschaften angeht, muß diese Aufgabe gemeinsam angepackt werden. Wenn sie energisch, vorbehaltlos und ohne Zurückschrecken vor den Herausforderungen erfüllt werden soll, darf sie selbstverständlich nicht auf abstrakten Spekulationen aufbauen, sondern auf dem, was die Erörterungen und Verpflichtungen dieses Jahrhunderts der Ökumene im Bewußtsein der Kirchen hervorgebracht haben.

Eine Tatsache ist sicher: In der gemeinsamen Praxis und in der Erfahrung eines gewissen Zusammenlebens hat sich eine Gewißheit herausgebildet, die Gewißheit einer gemeinsamen Gnade, die unter der Erinnerung an Streitigkeiten und Unstimmigkeiten verborgen ist und allen Trennungen standgehalten hat. Ein wenig vereinfachend läßt sich diese Gnade so beschreiben: Trotz allem und auf einer sehr tiefen Ebene, die etwa der Schicht entspricht, in der der Heilige Geist wirkt, verbleiben die voneinander getrennten Gemeinschaften in einem gewissen „Zustand der Gemeinschaft". Könnte dieses vestigium[2] nicht Träger eines prophetischen Wortes Gottes sein, das darauf hinweist, daß diese Communio so etwas wie der Wurzelstock ist, der alles Beschneiden, alles Auslichten, alle Kerben und allen Frost überlebt hat? Sollte dieser Wurzelstock uns nicht ein Zeichen dafür geben, was die Kirche Gottes in ihrer letzten Tiefe, in die keine Sünde mehr hineinreichen kann, eigentlich ist? Sollte sie nicht das Siegel der Heiligkeit sein, das jeder menschlichen Untreue widersteht, weil es seinen Ursprung allein in Gott hat? Das glauben wir.

2. Es ist bemerkenswert, daß praktisch alle bilateralen Dialoge sowie auch die wichtigsten Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, mit denen die Ergebnisse des Lima-Dokuments[3] fortgeführt wurden, bei ihren Überlegungen über die Kirche Gottes auf ihre je eigene Weise zur Frage der Communio (Koinonia) gelangt sind. Ebenso bemerkenswert ist es, daß die römisch-katholische Kirche im Geiste der dogmatischen Konstitution Lumen Gentium[4] ihre gesamte Ekklesiologie im Lichte des Communio-Gedankens neu interpretiert hat. Außerdem ist zu beachten, daß die Hervorhebung von Koinonia oder Sobornost durch orthodoxe Theologen den orthodoxen Kirchen auf tiefgreifende Weise dabei geholfen hat, Verbindungen wiederaufzunehmen, die ein gewisser Phyletismus gefährlich gelöst hatte.

Es ist gewiß nicht leichtfertig, in der Gunst, die die Definition der Kirche als Communio in allen wichtigen ökumenischen Kreisen genießt, eine grundlegende Konvergenz zu erkennen, auf die jetzt gesetzt werden muß. In gewisser Hinsicht scheint diese Definition mehrere ausdrückliche Schlußfolgerungen des Lima-Dokuments an ökumenischer Tragweite zu übertreffen, um so mehr als sie an die älteste Tradition anknüpft.[5] Unserer Meinung nach müßte also jede Reflexion über die Gestalt der sichtbaren Einheit der Kirche Gottes sich von nun an auf die große Öffnung stützen, die die „Communio-Ekklesiologie" bietet, aber auch (und untrennbar) auf die damit verbundenen strengen Ansprüche. An dieser Stelle muß sie ihre Kriterien suchen.

3. Mir scheint, daß wir uns ganz besonders mit einem dieser Ansprüche auseinandersetzen müssen, denn er gibt immer wieder Anlaß zu Mißverständnissen. Es handelt sich dabei um den Anspruch der Katholizität, wobei dieser Begriff natürlich nicht im Sinne eines Synonyms für die römische Kirche zu verstehen ist.

Wo wirklich Kirche ist, ist die Kirche in der Tat katholisch. Diese Katholizität darf nicht lediglich im Sinne einer geographischen Ausdehnung verstanden werden, und es muß vermieden werden, sie ohne Nuancierung auf eine quantitative Vorstellung von Universalität zu reduzieren. „Katholon" erweckt unmittelbar die Vorstellung von Gesamtheit, von Fülle. Deshalb besteht die Kirche Gottes in unserer Geschichte in Gestalt der von Gott gewollten Katholizität nur dort, wo die Fülle des apostolischen Glaubens erkannt wird, die Fülle des mit diesem Glauben verbundenen sakramentalen Lebens, die Fülle der Heilsmittel, darunter auch die des Amtes, wie der Heilige Geist es will, der Wille, die Agape ernst zu nehmen als das besondere Merkmal der Jünger Christi, die sich der Last der Sünde in ihnen bewußt waren, aber sich weigerten aufzugeben[6], und der Wille, der Herrschaft Christi über die Welt zu dienen. Die alten Traditionen, mit denen viele neuere ökumenische Konsensuserklärungen übereinstimmen, bekräftigen, daß die Communio, die die Kirche verkörpert, jeweils den Kern dieser Fülle ausmacht. Die Taufe gewährt Zugang zu diesem Kern. Doch dieser Kern wird nur dort mit Authentizität besiegelt, wo die Eucharistie nach der vom Herrn empfangenen Tradition gefeiert wird, deren Inhalt und Anspruch im Lima-Dokument dargestellt werden.[7]

Die sichtbare Gemeinschaft (Communio) der Kirchen ist offenkundig voll und ganz abhängig von der inneren Gemeinschaft der Gnade, die Gabe Gottes ist und die von der Tradition verstanden wird als Weitergabe dessen, was der Kolosser- und der Epheserbrief die „Fülle Christi" nennen (vgl. Kol 1,19; 2,10; Eph 1,23; 3,17-19; 4,13), an die Menschheit. Man kann sie deshalb nicht als sekundär betrachten und sie dem Gang der Geschichte überlassen; denn sie ist direkt mit dem Plan Gottes verbunden,

wie er *in Christus* offenbart worden ist. Die Fülle der Agape und der Sendung, die Gott in jeder Kirche finden will, erfordert diese Gemeinschaft.

4. Der Begriff „Fülle" muß hier in einem sehr präzisen Sinne verstanden werden. Er bedeutet nicht, daß alle möglichen Formen der Auslegung und der Konkretisierung addiert werden. Die Fülle des Glaubens ist nicht gleichzusetzen mit einer Enzyklopädie aller *Aussagen,* die die verschiedenen kirchlichen Traditionen im Laufe der Jahrhunderte nebeneinander und je nach ihrer Art und ihren Bedürfnissen gemacht haben. Die Fülle des sakramentalen Lebens besteht nicht aus einer Ansammlung von Riten, liturgischen Feiern und religiösen Zeremonien, mit denen die Kirchen – auf legitime Weise – ihre Beziehung zur Quelle des göttlichen Heils aktualisiert haben. Dieselbe und unteilbare Wirklichkeit nimmt je nach der Kultur oder Empfindung verschiedene Formen an, doch ihre Vollkommenheit ist nicht von der Summe dieser Formen abhängig. Sie transzendiert und richtet diese Formen. Die Fülle, um die es hier geht, ist keine quantitative Größe. Sie gehört zum Wesen. Man denke an das Beispiel des Sakraments der Konfirmation, das die lateinische Kirche heute als ein Sakrament betrachtet, das von der Taufe unterschieden und zur Fülle der christlichen Initiation erforderlich ist, während sie in der Vergangenheit die Konfirmation als eine Phase der Taufe verstanden hatte. Ein anderes Beispiel wären die niederen Weihen oder der Subdiakonat, die vom 2. Vatikanum abgeschafft oder eingeschränkt werden konnten, ohne daß dadurch in irgendeiner Weise die Fülle des sakramentalen Amtes beeinträchtigt wurde.

In diesem Kontext bezeichnet der Begriff Fülle das Vorhandensein von *allem,* was Gott offenbart hat als notwendig für die *Gemeinschaft* mit ihm, in der sein Heilsplan besteht. Das umfaßt den Bereich der Glaubenswahrheiten, der Sakramente, der Heilsmittel, des kirchlichen Lebens in der Agape und der missionarischen Sendung. Es geht also nicht um konkrete Modalitäten, anhand derer dieser Bereich sich je nach dem Kontext verwirklicht: Dieselbe Wirklichkeit kann sich in einer großen Vielfalt von Formen aktualisieren und in unterschiedlichen Denkformen zum Ausdruck gebracht werden. Es geht um das, was auf diese Weise vermittelt und konkretisiert wird, was die scholastische Theologie als die diesen Erscheinungsformen zugrundeliegende „substantia" bezeichnen würde. Es handelt sich also allein um das, was Gott für die *Gemeinschaft* als notwendig offenbart hat und nicht um den weiten Bereich des Zusätzlichen, d. h. dessen, was der religiöse Eifer, die Begeisterung der Gläubigen und das menschliche Streben nach Klarheit und Erhellung diesem Willen Gottes legitimerweise hinzugefügt haben. Die Fülle verweist also auf das

Unerläßliche, das Gott zu erkennen gegeben hat, auf *all* das, ohne das es die Kirche, die er will, nicht gibt. Und dieses „alles" läßt sich so beschreiben: Übereinstimmung (adaequatio hieß es in der mittelalterlichen Tradition) zwischen der offenbarten Wahrheit und der bekannten Lehre, zwischen der durch den Heiligen Geist geschaffenen sakramentalen Ordnung (oikonomia) und den gefeierten Sakramenten, zwischen der geschenkten Heilsordnung und den praktizierten Heilsmitteln, zwischen dem höchsten Gebot der Agape und dem ehrlichen Bemühen, sich daran zu halten, zwischen der Sendung im Namen des Evangeliums und dem konkreten missionarischen Engagement. Überall, wo diese Übereinstimmung, diese adaequatio in allen wesentlichen Bereichen *erkennbar* ist, muß man erkennen, daß dort die Kirche, wie Gott sie will, existiert, unabhängig von der Verschiedenheit der Formen, der Riten und der Vorgehensweisen.[8] Überall dort, wo diese Übereinstimmung nicht erkennbar ist, muß man daraus schließen, daß die Kirche, *wie Gott sie will,* noch nicht verwirklicht ist. Gewiß kann sie dort existieren und aus dem göttlichen Heil leben; doch sie hat nicht die Fülle, die Gott sucht.

5. Auf dieser Grundlage wird von der „Communio-Ekklesiologie" zweierlei bekräftigt. Zunächst sagt sie uns, daß die sichtbare Einheit aller Jünger Christi gerade in dieser Bewegung des *Erkennens* verwirklicht wird, wo die kirchlichen Gemeinschaften sich bei aller Achtung ihrer Verschiedenheit bis in die Gestaltung der fundamentalsten Bereiche hinein gegenseitig als die Kirche, wie Gott sie will, sehen und von daher verkünden, daß sie Schwesterkirchen sind. Außerdem fügt sie hinzu, daß um der Verherrlichung Gottes und des Zeugnisses vor der Welt willen alle Gemeinschaften von Getauften auf diese Weise zu Schwesterkirchen werden und einander als solche *erkennen* sollen.

Der Status der Schwesterkirchen ist also nicht abhängig von einer kanonischen Erklärung, von einer Übereinstimmung, die sich allein auf den guten Willen und den Wunsch nach Versöhnung gründet. Er ist nur dort möglich, wo die kirchlichen Gemeinschaften einander wirklich als die Kirche *erkennen* können, wie Gott sie will, als die „ecclesia catholica". Er bekommt erst dann das Siegel der Authentizität, wenn die Gemeinschaften so beschaffen sind, daß sie *gemeinsam* die Fülle des apostolischen Glaubens bekennen können, *gemeinsam* das apostolische Amt in seiner Fülle erfahren und auf diese Weise *gemeinsam* die Eucharistie feiern *können.* Dazu gehen sie jedoch nicht ineinander auf. Die eine absorbiert nicht die andere. Sie verschwinden nicht in einem einstimmigen, monorituellen uniformen „tertium quid". Jede bewahrt ihre eigene „Persönlich-

keit". Doch in dieser Verschiedenheit manifestiert die eine und einzige Kirche Gottes – die „catholica" – ihre implizite Fülle, indem sie sich entfaltet.

6. Indem man diese Theologie der Schwesterkirchen[9] mit der – ekklesiologisch wesentlichen – Feststellung verbindet, daß alle getrennten Kirchen auf einer tieferen Ebene in der *Gemeinschaft* verbleiben, die durch die Taufe geschaffen wird, scheint es mir möglich zu sein, das Wesen dessen zu präzisieren, was wir „das ökumenische Gebot" nennen. Es läßt sich so zusammenfassen: Nachdem man *gemeinsam* und mit allem Ernst erforscht hat, was „die Kirche, wie Gott sie will" ist, muß man sich gegenseitig helfen, damit jeder in seiner eigenen Tradition wahrhaft dieser Kirche entsprechen kann, um einander „die rechte Hand der Gemeinschaft" zu reichen.

Die konziliare Gemeinschaft

1. Seit der Vollversammlung von Nairobi (1975) gehört der Gedanke der „konziliaren Gemeinschaft", der von der Kommission für *Glauben und Kirchenverfassung* geprägt wurde, zu den Grunderkenntnissen der ökumenischen Bewegung. Es ist wohl unnötig zu wiederholen, was – vor allem seit der Konsultation von Salamanca (1973) – im Zusammenhang mit der „konziliaren Gemeinschaft" geschrieben worden ist. Hier sei nur an folgenden sehr gedrängten Text erinnert:

„Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen, die ihrererseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert."[10]

Ich halte es jedoch für wichtig, der Sache nachzugehen und festzustellen, welchen konkreten Einfluß diese Vision gehabt hat. Oder sollte sie – wie zuweilen gesagt wird – lediglich ein Text für die Archive geblieben

sein? Und wenn sie einen konkreten Einfluß gehabt hat, ist dieser Einfluß dann vielleicht mit eine Ursache dafür gewesen, daß man sie vergessen hat?

2. Zweifellos ist eine der bedeutsamsten Früchte der Vision von der „konziliaren Gemeinschaft" zwar nicht die Entstehung, aber doch zumindest die außerordentliche Verbreitung von nationalen Kirchenräten, an denen in zunehmendem Maße praktisch alle Kirchen einer bestimmten Region beteiligt sind. Es ist bekannt, daß im Nahen Osten, in der Karibik und im Pazifik die römisch-katholische Kirche dem jeweiligen regionalen Kirchenrat angehört, daß an anderen Orten (wie in Kanada) die Bischofskonferenz eng mit den anderen Kirchen in einem gemeinsamem Organ zusammenarbeitet und daß die Entstehung des Rates der Kirchen von Großbritannien und Irland Mauern weltlicher Feindschaft durchbrochen hat.

Durch diese Kirchenräte ist vor allem die Gemeinschaft in evangeliumsgemäßer Praxis verstärkt und in manchen Fällen erst geschaffen worden, die – wie heute von niemandem bezweifelt wird – eines der wesentlichen Elemente der von Gott gewollten Gemeinschaft ist. Sie gehört zu dem, was wir in unserer Aufzählung als den Willen, die Agape ernst zu nehmen, und den Willen, der Herrschaft Christi über die Welt zu dienen, beschrieben haben. So wirkt die immer vorhandene Gemeinschaft nicht nur gestaltend und befruchtend, sondern sie festigt sich auch. Man muß energisch der Versuchung widerstehen, diese Kirchenräte lediglich als Instrumente des Dienstes zu betrachten, die dazu bestimmt sind, den durch den Geist des Evangeliums bewirkten Initiativen mehr Wirkung oder Kraft zu verleihen, und die aus einem Bedürfnis heraus geschaffen wurden, weil „Einigkeit stark macht". Diese zuweilen vorgebrachte pragmatische Sicht erscheint uns als Karikatur, genauso wie die Ansicht, in diesen Kirchenräten beinahe so etwas wie eine gewerkschaftliche Interessenvertretung der Kirchen gegenüber einer feindseligen Gesellschaft zu sehen. In einem solchen Kirchenrat vertiefen die kirchlichen Gemeinschaften das Bewußtsein ihrer Gemeinschaft, indem sie wechselseitig den echten Willen *erkennen*, dem Evangelium Gottes als solchem zu dienen. So wächst unter ihnen ein Bewußtsein von Kirche heran, das sie aktualisieren.

Ein Kirchenrat ist auch ein Ort der wechselseitigen Liebe und Hilfe unter Christen. Was mancherorts zunächst für materielle Güter gilt, reicht manchmal bis in den Bereich der geistlichen Güter hinein. Man arbeitet zusammen in der Katechese, in der theologischen Ausbildung und in der Verkündigung. Das negative Zeugnis von miteinander rivalisierenden Gemeinschaften, die weltweite Versöhnung verkünden, aber nicht in der Lage sind, einander wirklich zu lieben, macht allmählich einer gegenseitigen Achtung und dann einer wirksamen Zusammenarbeit Platz.

Darüber hinaus kommt es auch ziemlich häufig vor, daß Kirchenräte sich direkt mit Lehrfragen und mit den Fragen des sakramentalen Lebens befassen, d.h. über den Bereich einer gemeinsamen Praxis und eines gemeinsamen Zeugnisses hinausgehen. Bestimmte Entscheidungen wie zum Beispiel die wechselseitige Anerkennung der Taufe, die gemäß der christlichen Tradition gefeiert wird, sind weit mehr als ein Akt guten Einvernehmens oder des ökumenischen fair play. Sie stellen so etwas wie eine offizielle Festigung der stets vorhandenen tragenden Grundschicht der Gemeinschaft dar. Man erkennt in ihnen Umrisse von „konziliarer Gemeinschaft", und bestimmte Implikationen dieser Gemeinschaft treten als erstrebenswert hervor.

Im übrigen haben die Entscheidungen, die zu Kirchenunionen führten, weitgehend bei der dynamischen Kraft der „konziliaren Gemeinschaft" angesetzt. Diese Kirchenvereinigungen, die gewöhnlich zwischen Gemeinschaften stattfinden, die derselben Konfessionsfamilie angehören, manchmal aber auch mehrere Gruppen einschließen, die in einem bestimmten Gebiet vertreten sind, stellen eine wichtige Etappe auf dem Wege „ut sint unum" dar.

3. Es ist offenkundig, daß die Vision von der „konziliaren Gemeinschaft" nicht unwirksam ist. Und doch ist ihr Erfolg begrenzt, manchmal sogar ein wenig ambivalent. Trotz der in Nairobi vorgenommenen Präzisierungen der Aussagen von Salamanca[11] entsteht der Eindruck, daß man bei den großen Versammlungen von Glauben und Kirchenverfassung nach und nach mehr auf den Gedanken und die Praxis einer Einheit im Sinne eines Rates von Kirchen statt eines Konzils von Kirchen zugeht. Der Ökumenische Rat in Genf und die nationalen Kirchenräte erscheinen dementsprechend – in Anbetracht der positiven Bilanz ihres Wirkens – als „das Höchste, das man erwarten kann" (sic).

Man appelliert immer mehr an Realismus, ekklesiale Bescheidenheit und eschatologische Einheit. Laßt uns auf das Mögliche setzen! Aber die gottgewollte Einheit kann sich nicht auf die eines Rates beschränken, so bedeutsam und wirksam er auch sein mag. In der Praxis versammelt man sich in einem Rat geschwisterlich auf der Grundlage eines Beschlusses oder eines Übereinkommens. Wenn man so zusammenkommt, verlangt man gewöhnlich nicht mehr als das, was der Ökumenische Rat als seine Basis angenommen hat: eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Auf diese Weise werden die Kirchen so angenommen, wie sie sind, mit allem, was

sie noch voneinander trennt. Einige bemühen sich mutig, in ihrer eigenen Identität auf das hinzuwachsen, was sie – weitgehend dank der ökumenischen Bewegung – als die Kirche, wie Gott sie will, erkennen. Doch andere geben sich mit ihrem Zustand zufrieden. Der Wille, gemeinsam in der Einheit zu wachsen, hat sie noch nicht zu einer solchen Umkehr geführt, daß man unter den Unterschieden objektiv überall den Glauben, die Sakramente, die Heilsmittel (u.a. das geistliche Amt), *wie Gott sie will, erkennen* kann. Im übrigen sind sie sich noch nicht darüber einig, was Gott wirklich will, und dort verbirgt sich der tiefste Grund ihrer Trennung. Trotz ihrer Verwandtschaft sind sie also keine Schwesterkirchen. Sich als solche zu erklären, ohne vorher vor Gott in aller Ehrlichkeit ihren Stand zu klären, wäre Anmaßung, wenn nicht gar Lüge. Man verleiht sich nicht die Eigenschaft einer Schwesterkirche aufgrund eines Übereinkommens und eines Bemühens, mit den Widersprüchen tolerant umzugehen; sondern man *erkennt* diese Eigenschaft.

4. Daß die „konziliare Gemeinschaft" praktisch reduziert wird auf einen „Rat von geschwisterlich vereinten und solidarisch engagierten Kirchen" scheint mir die Versuchung dieses Jahrzehnts der ökumenischen Arbeit zu sein. Dafür gibt es mehrere Gründe. An erster Stelle steht gewiß der Überdruß angesichts immer wieder neu auftretender Hindernisse, wenn man gerade meinte, die Kontroversen der Vergangenheit gelöst zu haben. Hat man gerade grundsätzlich die Frage von „Apostolicae curae" geregelt, taucht das Problem der Ordination von Frauen zum Bischofsamt auf. Dazu kommt – vor allem für die alten Kirchen und die großen Konfessionsfamilien – eine gewisse Furcht vor einer möglichen Identitätskrise. Es gibt aber auch einen theologischen Grund: Der Ausdruck „konziliare Gemeinschaft" kann unterschiedlich interpretiert werden, wenn man ihn aus dem langen erläuternden Absatz von Nairobi herausnimmt. In einigen Sprachen läßt „konziliar" zugleich an einen Rat und an ein Konzil denken. „Gemeinschaft" ist zu vage; denn man muß zunächst präzisieren, daß es sich um eine Gemeinschaft von Kirchen handelt, die einander nicht als Kirchen akzeptieren, aber – und das ist etwas ganz anderes – als Kirchen *erkennen.* Dies setzt voraus, daß man genau und auf einmütig akzeptierte Weise weiß, was *(vor Gott)* gefordert wird, damit eine Gemeinschaft wahrhaft als Kirche *erkannt* werden kann. Die Frage des Erkennens ist von zentraler Bedeutung. Sie setzt eine Übereinstimmung in bezug auf die Kirche voraus. Doch man hat das Pferd am Schwanz aufgezäumt ...

Die versöhnte Verschiedenheit

1. Von allen Plänen, die vorgeschlagen worden sind, um zu einer wahren „konziliaren Gemeinschaft" – die ich lieber als „sichtbare Gemeinschaft von Schwesterkirchen" bezeichnen möchte – zu gelangen, ist der der „versöhnten Verschiedenheit" sicherlich einer der ernsthaftesten und attraktivsten. Er hat nichts von einem Zugeständnis gegenüber einer Koexistenz an sich, die nur „eine mit Toleranz und gegenseitiger Achtung akzeptierte Trennung" verschleiert. Er ist anspruchsvoll und stützt sich auf eine theologische Reflexion, die das Ohr am Puls der Geschichte hat. [12] Er beruhigt diejenigen Kirchen, die um ihre Identität fürchten.

Eine fruchtbare Eingebung kommt zu folgender Überlegung: Das durch die Reformation vollbrachte Werk der Reinigung und der Neuorientierung der Lehre muß in allem bewahrt bleiben, was als solches eine echte Rückkehr zum Evangelium ist. In die Gemeinschaft, nach der der Ökumenismus strebt, sollen die Kirchen den Reichtum ihrer eigenen Geschichte einbringen, anstatt selbst ärmer zu werden. Dadurch daß ihre Verschiedenheit in die Koinonia aufgenommen wird, wird sie zu einer konkreten Verdeutlichung der Fülle der Gabe Gottes. Die sichtbare Gemeinschaft wäre nicht katholisch (im oben definierten Sinne), wenn sie nur auf Kosten einer Ablehnung dessen geschähe, was bestimmte Gruppen zum gemeinsamen Glaubensverständnis und zur Vertiefung der Forderung des Evangeliums beigetragen haben. Im Westen ist das Aufkommen von konfessionellen Kirchen mit besonderer Prägung – wie beim Luthertum – eine Tatsache, die sich nicht mehr beseitigen läßt und die man fortan berücksichtigen muß, ganz gleich, wie man die Ursachen beurteilt, die dazu geführt haben.

Außerdem ist es wesentlich festzustellen, daß diese konfessionellen Wesenszüge häufig so eng mit der Gesamtheit der Eigenschaften einer bestimmten Gruppe verbunden sind, daß sie schwierig herauszulösen sind. Diese Gruppe kann – wenn sie nicht ganz verschwinden soll – nur mit diesen Wesensmerkmalen in die Gemeinschaft eintreten. Die „versöhnte Verschiedenheit" scheint daher eine Art der Verwirklichung von sichtbarer Einheit zu sein, bei der nichts von dem in der Geschichte Erworbenen verlorengeht, sondern diesem durch die Gemeinschaft sogar ein neuer Stellenwert zukommt, nämlich der einer tätigen Verdeutlichung der Möglichkeiten, die die Gabe Gottes enthält. Im Rahmen unserer Ekklesiologie der Schwesterkirchen sollte diese Vision wahrscheinlich mit Gemeinschaft von konfessionellen Schwesterkirchen übersetzt werden.

2. Dieses Konzept ist allerdings nur unter zwei Bedingungen zu verwirklichen. Erstens darf diese Verschiedenheit es nicht zulassen, daß bei dieser oder jener Gruppe eines der Elemente fehlt, die wesentlich sind für die Fülle, deren Anspruch wir dargelegt haben. In diesem Bereich des „id quod requiritur" hat jedes Element sein eigenes Gewicht im Blick auf seine Notwendigkeit, und man kann nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner setzen. Die heikle Frage der Hierarchie der Wahrheiten muß in dieser Perspektive vertieft werden: Wenn „konfessionelles" Schweigen zu gewissen Punkten mit der vollen Einheit des Glaubens vereinbar ist, so macht das Schweigen an anderen Punkten diese Einheit unmöglich. Darüber hinaus kann die Ablehnung eines Punktes, der in dieser Hierarchie weit unten steht, in bezug auf die *sichtbare* Einheit sehr viel bedeuten.

Das ist zum Beispiel der Fall beim römischen Primat, der gewiß nicht an der Spitze der Glaubenswahrheiten steht, der aber dennoch bei ökumenischen Diskussionen ganz oben steht. Würde man ihn als „einen unwesentlichen Punkt" bezeichnen? Die Präsenz der katholischen Kirche als Partnerin für die sichtbare Einheit verpflichtet die anderen Kirchen dazu, eine klare Unterscheidung zu treffen zwischen dem vielleicht sekundären Platz, den diese Frage in der geistlichen Gemeinschaft der Kirchen einnimmt, und dem Platz, der ihr beim Streben nach der sichtbaren Gemeinschaft zukommt. Es ist verständlich, warum die römisch-katholische Tradition darauf besteht, daß diese Frage nicht über Gebühr relativiert wird.

Hier hat die Verschiedenheit übrigens sehr strenge Begrenzungen. Auf spekulativer Ebene und in gewissem Maße selbst im Bereich der dogmatischen Reflexion kann man einen ziemlich weiten Spielraum bei der Interpretation der Glaubenswahrheiten bzw. bei der Auffassung von der Struktur der Kirche als Institution zulassen. Aber sobald man den sehr konkreten Bereich der Wiederherstellung der sichtbaren Einheit betritt, ist es notwendig, zumindest im Blick auf einen wesentlichen Kern einer Meinung zu sein. Sonst läuft man Gefahr, in die Situation zurückzufallen, die in mehreren Fällen zum Bruch der Gemeinschaft geführt hat, oder sich ganz einfach Illusionen über die Echtheit der so erreichten Einheit zu machen. Den Fragen des Amtes und darunter auch des Amtes der Einheit kommt daher eine ziemlich hohe Bedeutung auf der Skala derjenigen Wahrheiten zu, die speziell mit der sichtbaren Einheit verbunden sind. In diesem Bereich darf man sich daher eine äußerst gründliche theologische Diskussion nicht ersparen, indem man den römischen Primat in der Hierarchie der Wahrheiten falsch einordnet. Das wird übrigens von den Hauptverfechtern der „versöhnten Verschiedenheit" auch zugegeben.

Das Beispiel des Primats wird hier angeführt, weil es am eindeutigsten ist. Doch die gleichen Überlegungen gelten auch für andere Aspekte, die etwas mit der Fülle der Katholizität zu tun haben und die – bei Anwendung des Prinzips der Verschiedenheit – bei einer der betreffenden Gruppen nicht fehlen oder völlig relativiert sein dürften. Der Fall der Eucharistie ist offenkundig, vor allem nach dem Lima-Dokument. Man müßte jedoch ernsthaft über den komplexen Bereich der Eschatologie nachdenken, der in bestimmten kirchlichen Kreisen, die im übrigen ökumenisch engagiert sind, stark in Frage gestellt wird als „ein Glaube, dessen Naivität von der Neuzeit bewiesen worden ist (...) und an dem moderne Christen nicht mehr festhalten können". Was wird dann aus der Frohen Botschaft, auf die die Kirche sich gründet?

3. Die zweite Bedingung für die „versöhnte Verschiedenheit" als authentische Form der von Gott gewollten sichtbaren Einheit ist von den Theologen, die diese Vision vertreten, lange untersucht worden. Auf diesem Wege sind sie zu einer Reflexion über die „Grundverschiedenheit" gekommen.

Es ist selbstverständlich, daß gegenüber dem Absoluten der Wahrheit bestimmte Verschiedenheiten „versöhnbar" sind und andere nicht. Denn diese Versöhnung geschieht nicht, wie wir bereits sagten, auf der Grundlage eines guten Willens oder einer dogmatischen Friedfertigkeit der betroffenen Kirchen, sondern auf der Grundlage der Wahrheit selbst. In dieser Hinsicht ist übrigens die Bezeichnung „versöhnt" wenig glücklich, ja beinahe mißverständlich. Es geht eigentlich darum, in den verschiedenen Ausdrucksformen oder Formulierungen dieselbe und einzige Glaubenswahrheit zu *erkennen*, die ihrem wesentlichen (oder formalen) Inhalt nach auf gleiche Weise verstanden wird, aber in Denkformen und Begriffen ausgesagt wird, die von verschiedenartigen Kulturen, theologischen Traditionen, Anliegen und psychologischen Voraussetzungen bestimmt werden. Es kann also vorkommen, daß in zwei Formulierungen zwei Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, die nicht miteinander übereinstimmen, zwei divergierende Lesarten oder zwei entgegengesetzte Interpretationen. Diese können also in ihrem tiefsten Inneren nicht miteinander „versöhnt" werden. Man kann nur Verschiedenheiten miteinander versöhnen, unter denen sich dieselbe Wahrheit *erkennen* läßt, die ihrem Wesen nach die Partikularität dieser Unterschiede transzendiert und sie berücksichtigt, indem sie sie rechtfertigt. Aus diesem Grund lassen sich die Christologie Antiochiens und die Alexandriens miteinander versöhnen, aber nicht die des Arius und die des Athanasius. Wir haben zwar festgestellt, daß die Gemeinschaft eine so tiefe Gabe des Heiligen Geistes ist, daß im Falle eines begründeten Zweifels die Gründe, die für sie sprechen, notwendigerweise den anderen überlegen sein müssen. Zu einer solchen Erkenntnis kommt man nicht allein aufgrund vager Voraussetzungen[13]; sonst liefe man Gefahr, einem Synkretismus zu verfallen, der eine Karikatur der Gemeinschaft des Glaubens wäre.

Diese Frage der versöhnbaren oder unversöhnbaren Differenzen ist ganz besonders auf den ökumenisch entscheidenden Bereich der institutionellen Struktur der Kirche Gottes anwendbar. Denn es ist offenkundig, daß in dem Augenblick, wo man von *sichtbarer* Einheit spricht, diese Struktur sorgfältig untersucht werden muß. Je nach der Tradition und Eigenart jeder einzelnen Kirche sind verschiedene strukturelle Formen der Einheit möglich. Da die Kirchen aber in der Gemeinschaft nicht mehr parallel nebeneinander stehen und sogar gemeinsam beraten und beschließen können, muß es im Blick auf die Struktur zumindest in bestimmten Punkten einen Konsens geben – z.B. über die Vorstellung von einem authentischen synodalen (oder konziliaren) Leben zwischen einer Gruppe von Kirchen, für die „in Fragen der Entscheidung über das Zusammenleben der christlichen Gemeinschaft allein die Bischöfe Autorität haben", und einer Gruppe von Kirchen, die diesen „Episkopalismus" im Namen „der Gleichheit aller Getauften" ablehnen. Und wenn bestimmte Kirchen im Interesse einer Lösung dieser heiklen Frage beschließen, „das Bischofsamt anzunehmen", ist damit das Problem noch nicht gelöst; denn dann stellen die alten Kirchen die – äußerst schwierige – Frage nach der „apostolischen Sukzession" und fordern, daß in diesem Punkt zumindest eine substantielle Übereinstimmung besteht. Die Versöhnung der Verschiedenheiten richtet sich also an die gesamte Bandbreite der noch nicht abgeschlossenen ökumenischen Gespräche. Dieser Weg läßt sich nicht abkürzen.

4. In einigen lutherischen Kreisen[14] ist man davon überzeugt, daß die wahre „Versöhnung" unter den verschiedenen Konfessionsfamilien in erster Linie auf dem Wege einer gemeinsamen theologischen Reflexion über „die Grundverschiedenheit" geschieht. Darunter versteht man den spezifischen Punkt der Lehre, durch den eine christliche Konfession gegenüber anderen bestimmt wird, die entscheidende Achse, um die herum sie ihre Identität, die eigene Überzeugung, die ihr kirchliches Engagement inspiriert und prägt, bekräftigt.[15] Es wird also – mit Überzeugung – behauptet, daß die erste Frage, die man sich zu stellen hat, wenn man die Verschiedenheit versöhnen will, vor allem wenn es um Konfessionsfamilien geht, die Frage nach der Grunddifferenz ist, die unter ihnen besteht.

Wenn man diesen Vorschlag nicht rein abstrakt, sondern im Lichte der ökumenischen Erfahrung in allen Bereichen prüft, kommen einem spontan mehrere Bemerkungen in den Sinn. Die erste ist eine Feststellung. Es ist zwar leicht, die „Grundverschiedenheit" zwischen einer dogmatisch stark geprägten Kirche wie der lutherischen Kirche und einer andereren festzustellen, jedoch in anderen Fällen weit weniger leicht. Worin besteht zum Beispiel die „Grunddifferenz" zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, zwischen dieser und der anglikanischen Kirche, zwischen den Presbyterianern und den Reformierten? Man hat manchmal den Eindruck eines festgelegten, sozusagen maßgeschneiderten Schemas, wo es um die lutherische Tradition geht. In vielen anderen Fällen sieht man sich eher einem Bündel von Differenzen gegenüber, die manchmal verschiedenen Quellen entstammen, als *einer* Hauptdifferenz. Dafür scheint uns der Fall römisch-katholische Kirche – anglikanische Kirche typisch zu sein.

Außerdem muß noch ein weiterer Faktor der Trennung berücksichtigt werden, der sich der theologischen Einordnung entzieht. Es handelt sich dabei um das, was wir „Ethos" nennen, jenen Komplex psychologischer, gesellschaftlicher, kultureller, historischer und rassischer Faktoren, der die Identität einer Gruppe tiefgreifend bestimmt. Indem die Kirche sich notwendigerweise in einem solchen Ethos entfaltet, nimmt sie entsprechende Eigenschaften und oft auch Züge an, die schwer mit denen eines anderen Ethos vereinbar sind. Weil ein lateinisches, slawisches oder germanisches Ethos vorhanden ist, gibt es in der Kirche eine Art, lateinisch, slawisch oder germanisch zu denken, zu empfinden und zu leben. So kommt es häufig vor, daß das, was in der Lehre objektiv trennt, gering ist, jedoch auf der Ebene des Ethos zu einem ungeheuer trennenden Graben wird. Die Grunddifferenz läßt sich also nicht einfach durch eine lehrmäßige Option erklären. Sie hat häufig auch sehr verborgene Wurzeln im Irrationalen, Instinktiven und Unbewußten. Deshalb kann es vorkommen, daß zwei Kirchen auf der Ebene ihrer eigentlichen Lehrdifferenz miteinander versöhnt sind, aber dennoch nicht einmütig einer festen Gemeinschaft zustimmen können. Manchmal meine ich, daß dies eine große Rolle beim Scheitern des Konzils von Florenz gespielt hat und auch heute noch eine Rolle spielt bei den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken. In diesem Fall ändert die „Grundverschiedenheit" sich ihrem Wesen nach, nachdem der Bruch durch Dekret verordnet worden ist.

Unsere letzte Feststellung ist zweifellos mehr methodischer Art. Man regt die Dialoge dazu an, direkt auf den wunden Punkt zuzugehen, ohne sich auf Nebenwegen zu verirren. Es kommt jedoch vor, daß zwei miteinander im Dialog stehende Kirchen auf diese Weise entdecken, daß sie aufgrund der grundlegenden konfessionellen Position einer der beiden Kirchen nicht miteinander versöhnbar sind und sie sich logischerweise gezwungen sehen, das Scheitern ihres Dialogs festzustellen. Wenn aber dieser Dialog sich darum bemüht hätte, die verschiedenen Ebenen der trotz der Trennung bestehenden Gemeinschaft zu vertiefen, anstatt direkt auf diese scharfe Kante zuzustoßen, hätten diese beiden Kirchen vielleicht den Gegensatz der beiden konfessionellen Optionen relativieren können. Die Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC I) hat diese Erfahrung bei ihren Diskussionen über die Autorität gemacht. Die „Grundverschiedenheit" sollte nicht vom Ganzen der Lehre und des kirchlichen Lebens isoliert werden: Sie bestimmt dieses Ganze, wird aber auch ihrerseits von ihm geprägt. Man hat gelegentlich den Eindruck, daß die Schärfe der konfessionellen Position durch die Gesamtheit der ekklesialen Erfahrung der jeweiligen Gruppe sozusagen abgestumpft wird. Die Gruppe selbst hat oft Mühe, dies klar zu erkennen. Das Leben der Gruppe liefert zur Differenz nicht immer einen Kommentar, der mit der theoretischen Exegese übereinstimmt.

Die Vertreter der „versöhnten Verschiedenheit" werden in ihrer theologisch konsequenten Haltung zugeben, daß eine konfessionelle Gruppe dort in eine schwere Gewissenskrise gerät, wo ihre „Grunddifferenz" sich als unversöhnbar erweist. Soll sie sich als authentische Interpretin der Wahrheit in einer Art konfessioneller Unfehlbarkeit betrachten, auf die sie *vor Gott* auf keinen Fall verzichten kann? Oder soll sie sich eher darum bemühen, im Lichte des Dialogs zu entdecken, inwiefern ihre Grundhaltung dogmatischer Bereicherung bedarf, ohne dadurch geleugnet oder vergessen zu werden, und inwieweit sie nuanciert werden muß, weil sie nur einen Blickwinkel, nur eine Dimension der Wirklichkeit berücksichtigt?[16] Soll sie dank des Fortschritts der Exegese und der Theologie erkennen, daß ihre Gesprächspartner im Recht sind und daß ihre eigene traditionelle Position folglich erschüttert ist? Soll sie einwilligen, sich in diesem Bereich, der ihre Identität bestimmt, zu ändern? Soll sie ihren konfessionellen Charakter ändern? Dies alles sind schwierige Fragen ...

5. Ist mit dem Konzept einer Rückkehr zur Gemeinschaft durch „Versöhnung" der Verschiedenheit – so mutig und in vielerlei Hinsicht attraktiv es sein mag – nicht das Risiko einer Störung des Gleichgewichts zwischen Verschiedenheit und Einheit verbunden? Es besteht kein Zweifel daran, daß man sich trotz der sehr feinen Nuancierungen und Erläuterungen durch seine Verfechter darum bemüht, die Koexistenz der konfessionellen Blöcke *bis an die Grenze des Möglichen* zu erhalten. Diese „ver-

söhnen“ sich, d.h. sie reichen einander die Hand der Gemeinschaft und bleiben doch, *solange sie können,* von Grund auf sie selbst. Sie werden in dem bestätigt, was sie in ihrer eigenen Geschichte erworben haben. Aber (da wir uns hier ja im Bereich der *sichtbaren* Einheit befinden) wo sind die festen Elemente, die die lebendige und wirksame Gemeinschaft dieser oft festgelegten und leicht unnachgiebigen Gruppen garantierten? In diesem Punkt bleibt unsere Erwartung unbefriedigt. Man kann sogar befürchten, daß die offiziell besiegelte Gemeinschaft sich in der Praxis nach und nach lediglich als geschwisterliche Koexistenz erweisen wird. Dieses Konzept scheint nicht tiefgreifend genug zu berücksichtigen, daß alle Gruppen sich gemeinsam nicht nur zur Notwendigkeit der kanonischen Versöhnung, sondern zur Existenz eines konstanten Lebens in der Einheit bekehren müssen. Die kirchliche Einheit findet erst dann ihre volle Wahrheit, wenn sie sakramental, pastoral und „konziliar“ praktiziert wird. Sie ist keine Entscheidung, sondern ein Leben, das sich aus dieser Entscheidung ergibt und durch sie „bekehrt“ wird.

Man ist ebenfalls ein wenig verwirrt angesichts der Hypothese einer kirchlichen Struktur, die sich letztlich als Struktur einer *Gemeinschaft von Konfessionen* darstellt. Zu diesem Unbehagen kommt es meinem Eindruck nach dadurch, daß die konfessionelle Gruppe, wie man sie seit der Reformation im Westen kennt, von ihrem Ursprung und ihrer „raison d'être“ her um ein spezifisches Verständnis des Glaubens herum strukturiert ist, das sie unterscheidet und von den anderen Gruppen abhebt. Es ist übrigens nicht zufällig, daß sie sich ein eigenes Glaubensbekenntnis gibt (Augsburg, La Rochelle, Westminster ...), das ihre spezifische Identität innerhalb einer Christenheit charakterisiert, die weiterhin das ökumenische Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel bekennt. Auch wenn alle diese Bekenntnisse untereinander und mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis „versöhnbar“ sind, ändert dies nichts an dem Willen, „sich ein besonderes Profil“ zu geben. Konfessionalität eint nicht, sondern unterscheidet per definitionem.

Eine nicht ganz passende Analogie kann dieses Unbehagen verdeutlichen. Man könnte die römisch-katholische Kirche nicht als die Gemeinschaft der Bewegungen, Orden, Gemeinschaften und Vereinigungen verstehen, die in ihr mit einem authentischen sakramentalen Leben und gewöhnlich einer sehr evangeliumsbezogenen Ausrichtung entstanden sind. Im Gegenteil, diese Bewegungen werden von der Gemeinschaft dieser Kirche getragen. Der Jesuitenorden, „Communion et Liberation“, „Opus Dei“ und die „Abbaye du Carroux“ sind in Gemeinschaft, weil sie im Rahmen von Ortskirchen in Gemeinschaft sind. Ihre Gemeinschaft

geschieht nicht auf der Ebene der „Versöhnung“ ihrer Verschiedenheiten – wenn man die Begriffe Versöhnung und Verschiedenheit im obigen Sinne versteht –, sondern in der Tiefe des kirchlichen Mutterbodens, in dem sie verwurzelt sind. Als solche sind die Differenzen selektiv und in gewisser Weise exklusiv: Nur ein Jesuit, der „eine Berufung erfahren hat“, kann im Orden leben. Dies gilt analog für die christlichen Konfessionen. Sie können nur in dem Maße in Gemeinschaft eintreten, wie sie in der Tiefe ihrer selbst ihre Konfessionalität transzendieren. Man muß von der gemeinsamen Wurzel zur konfessionellen Verschiedenheit aufwärts gehen und nicht umgekehrt.

Konziliare Communio?

1. In Fortführung des Lima-Dokuments und im Hören auf die Ergebnisse der bilateralen Dialoge, die sich mit dem Begriff der Gemeinschaft (Koinonia) beschäftigt haben, schlägt die Kommission für *Glauben und Kirchenverfassung* eine Vision der Einheit vor, die diejenige der „konziliaren Gemeinschaft“ zumindest in einem Punkt präzisiert. Sie spricht jetzt von „konziliarer Communio“ und erläutert dies.

Als eine schnell geprägte Bezeichnung könnte dieser Begriff in der Tat auch in einem ziemlich neutralen Sinne ausgelegt werden. Communio wäre dann gleichbedeutend mit „Gemeinschaft solidarischer Kirchen“ und „konziliar“ würde bedeuten „in Absprache handeln“. Eine solche Auslegung hat man bereits gehört, sogar im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung. Doch in diesem wohlwollenden und einschränkenden Sinne darf dieser Begriff nicht verstanden werden. Der im Blick auf die Vollversammlung von Canberra von der Ständigen Kommission (in Dunblane/Schottland auf der Grundlage einer Konsultation in Armenien) vorbereitete Entwurf einer Erklärung bringt dies deutlich zum Ausdruck:

> „Das Ziel ist eine Einheit im apostolischen Glauben, der gemeinsam bekannt wird; es ist die Gemeinschaft, Communio, Koinonia, die durch das Wort Gottes in einem gemeinsamen sakramentalen Leben gebildet und erhalten wird, in die wir durch die eine Taufe eintreten und die wir in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander feiern; sie ist ein gemeinsames Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt werden. In diesem gemeinsamen Leben sind wir mitwirkende Nachfolger Christi in seiner Sendung in der Welt, wenn Zeugnis abgelegt wird für das Evangelium von Gottes Gnade und der Dienst allen angeboten wird. So besteht die Suche nach der vollen Verwirklichung der Einheit in den vom Heiligen Geist geleiteten Bemühungen, einen Punkt zu erreichen, an dem alle Kirchen in den anderen den einen Leib Christi

erkennen und in eine lebendige eucharistische Gemeinschaft miteinander eintreten können, eine Gemeinschaft, die ein glaubwürdiges Zeichen der Liebe Gottes für die Menschheit und der neuen Schöpfung ist" (II,1).

Dieser Text präzisiert ebenfalls, was unter „konziliar" zu verstehen ist:

„Diese Gemeinschaft, verwurzelt in der Verkündigung des Wortes innerhalb der einen eucharistischen Gemeinschaft, muß durch konziliare Lebens- und Handlungsformen auf der lokalen wie auf der universalen Ebene vollen Ausdruck finden. In einer solchen konziliaren Gemeinschaft (Communio) sind die Kirchen auf allen Ebenen miteinander verbunden in einander unterstützenden und stärkenden Beziehungen, durch das Bekenntnis des einen Glaubens und durch ihr Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln. Persönliche, kollegiale und gemeinschaftliche Formen des Amtes sind dazu bestimmt, dem gemeinsamen Leben in dieser Gemeinschaft zu dienen. Konziliare Gemeinschaft bietet Raum für unterschiedliche organisatorische Formen der Einheit und für Verschiedenheiten, die sich aus theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen und historischen Kontexten ergeben. Verschiedenheit und Vielfalt gehören zum Wesen von Gemeinschaft; doch es gibt auch Grenzen für Verschiedenheit und Vielfalt. In der Gemeinschaft müssen Unterschiede und Vielfalt zusammengeführt und so verändert werden, daß sie als Gaben des Geistes zum Reichtum und zur Fülle der einen Kirche Christi beitragen" (II,2).

2. Die so dargestellte Vision der Einheit ist durchaus die einer vollen Gemeinschaft im Sinne dessen, was wir zu Beginn dieser Studie als die Fülle der Katholizität beschrieben haben: Glaube, sakramentales Leben, geistliches Amt, geschwisterliche Solidarität, missionarische Sendung – und dies alles in der Eucharistie besiegelt. Deshalb wird diese Einheit übrigens auch mit „einer lebendigen eucharistischen Gemeinschaft" identifiziert. Dieser Ausdruck – in dem filigranartig die gesamte Forschungsarbeit der letzten Jahre über die Ekklesiologie der Gemeinschaft zu erkennen ist – stellt einen beträchtlichen Schritt nach vorn dar. Er trägt aber auch die Spuren eines Anspruchs, an den die alten Kirchen sich stets gehalten haben: Die Eucharistie ist Feier und Siegel der Einheit, „Mysterium" der Gemeinschaft und nicht Feier eines flüchtigen Geschehens oder einer vorläufigen Begegnung von Kirchen. Hier kommt dies besser zum Ausdruck als in der Erklärung zur Einheit von Nairobi 1975.

Die „voll verwirklichte" Einheit ist das Ergebnis eines solchen Wachsens der Kirchen in ihrer Treue auf das von Gott für sie gewollte Wesen hin, daß „alle in den anderen" die Kirche, wie Gott sie will, den Leib Christi in seiner vollen Gestalt „*erkennen* können". Dieses *Erkennen* ist gerade nur deshalb möglich, weil sich in allen die wesentlichen Elemente

wiederfinden, die im Text aufgezählt wurden. Die so *erkannte* und dann in der eucharistischen Synaxis besiegelte Einheit verschafft sich im Leben und Handeln auf allen Ebenen Ausdruck in „einander unterstützenden und stärkenden Beziehungen". Es geht also nicht um eine rein rechtliche Einheit, einen offiziellen Konsens über eine Situation, die im konkreten Verhalten keine Bestätigung findet.

Die Synodalität und die Konziliarität im Leben und Handeln werden als logische Folge dieser Gemeinschaft dargestellt. Die Notwendigkeit von Ämtern, die „dem gemeinsamen Leben in dieser Gemeinschaft dienen", wird ebenfalls herausgestellt.

3. Man spricht also von Kirchen, die sich gegenseitig als solche und daher als in *Gemeinschaft erkennen*. Die Betonung wird vor allem auf ihre Einheit, ihr Zusammensein und ihr gemeinsames Handeln gelegt. Die Ungenauigkeit des Begriffs „konziliare Gemeinschaft" wird transzendiert: Man spricht von *Communio*. Diese Communio läßt sich nicht auf die Tatsache reduzieren, daß man zueinander hält, daß man die Bedingungen der Einheit annimmt und daß man sich im Namen Christi neu zusammenfindet. Sie ist vielmehr jene Situation, die sich daraus ergibt, daß in jeder der kirchlichen Gemeinschaften objektiv ein Bündel dessen vorhanden ist, was Gott für die Kirche, wie er sie will, fordert und hervorbringt.

Im übrigen wird das Schwergewicht auf die Einheit gelegt, während gleichzeitig der Verschiedenheit und der Vielfalt nicht nur ein breiter Raum, sondern auch eine konstitutive Rolle in der Gemeinschaft gegeben wird (denn „sie gehören zum Wesen von Gemeinschaft"). Die Einheit ist die Norm, die die Verschiedenheit, die man bejaht, bestimmt. Es wird in der Tat bekräftigt, daß „Unterschiede und Vielfalt zusammengeführt und so verändert werden müssen", damit die Kirchen gemeinsam „die eine Kirche Christi" bilden. Auf diese Weise tritt man der Versuchung entgegen (der das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit" unterliegen könnte), die Einheit als eine interkonfessionelle Angleichung zu verstehen, bei der die Differenzen in einem solchen Maße privilegiert würden, daß die Einheit Gefahr liefe, zerbrechlich zu bleiben, zwar akzeptiert, aber wenig „in konziliaren Formen des Lebens und Handelns" realistisch verwirklicht zu werden. Hier will die „Versöhnung" sich umsetzen in eine feste Gemeinschaft sakramentalen Lebens, der eucharistischen Feier, der Anerkennung der Ämter, der missionarischen Sendung, „des Lebens und Handelns".

Die Konziliarität ist ebenfalls präziser als im Text von Nairobi. Sie kann nicht mehr verwechselt werden mit jeglicher Zusammenarbeit im gemeinsamen Nachdenken und Engagement, was eine unangemessene Verschiebung vom Konzil zu einem Rat bedeuten würde.

Der Übergang von „konziliarer Gemeinschaft“ zu „konziliarer Communio“ ist also meiner Meinung nach ein wichtiger Schritt vorwärts. Es ist wesentlich zu unterstreichen, daß er nur dadurch ermöglicht worden ist, daß die Ergebnisse aller Dialoge und ihre Konvergenz in bezug auf den Gedanken der Koinonia (oder Communio) aufgenommen wurden. Er stellt also eine Arbeitsetappe der Ökumene insgesamt und nicht nur von Glauben und Kirchenverfassung dar. Darin liegt ein Zeichen der Authentizität, ein Ausdruck einer unter den Kirchen vorhandenen Strömung; auch wenn es zweifellos nicht die bestimmende Strömung ist, so doch ein Zeichen, das nicht auf den Aufruf *„ut unum sint“* verzichtet.

4. Auf die Gefahr hin, eigensinnig, zu anspruchsvoll und zu ängstlich zu erscheinen, bin ich davon überzeugt, daß die Formel „konziliare Communio“ trotz ihrer Qualitäten dennoch nicht die beste ist. Wenn auch der Begriff „Communio“ tatsächlich wünschenswert ist, so ist doch das Eigenschaftswort „konziliar“ trotz seiner Präzisierung durch das von Glauben und Kirchenverfassung in Dunblane erarbeitete Dokument nicht die glücklichste Wahl. Ich bin immer mehr der Meinung, daß beim gegenwärtigen Stand der Dinge *„Gemeinschaft (Communio) von Schwesterkirchen“* der geeignetste Ausdruck wäre.

Warum diese Zurückhaltung gegenüber der Bezeichnung „konziliar“? Zunächst wegen der bereits angedeuteten Unklarheit in bezug auf Konzil oder Rat, aber vor allem, weil sie die Betonung mehr auf einen bestimmten Aspekt des Lebens in Einheit und nicht auf die Gesamtheit dieses Lebens legt. Selbst wenn sie für „alle Ebenen“ gedacht ist, betrifft das synodale oder konziliare Handeln die kirchliche Einheit nur unter dem formalen Blickwinkel eines gemeinsamen Handelns, einer gemeinsamen Beschlußfassung, einer gemeinsamen kirchlichen Ordnung. All dies wird jedoch von einer präexistenten Einheit abgeleitet. Die Konziliarität schafft nicht die Einheit, sondern die synodale (oder konziliare) Institution organisiert, manifestiert, aktualisiert die Einheit auf eine Weise, die ihr untergeordnet ist. Wenn man bereits bei der Definition der Einheit auf der Konziliarität besteht, gerät man stark in die Gefahr, die Aufmerksamkeit sehr viel mehr auf die Gestaltung der Gemeinschaft als auf ihr eigentliches Wesen zu lenken. Außerdem geht jede Tradition mit der normativen Form der Konziliarität auf ihre je eigene Weise um ... Ist es weise, in eine Definition einen Begriff aufzunehmen, der theologisch noch nicht geklärt ist?

Für den Begriff der Schwesterkirchen gilt dies nicht. Hier muß man nicht mehr befürchten, daß der Nachdruck allein auf eine der Komponenten der Gemeinschaft gelegt wird. Und umgekehrt läuft man nicht Gefahr, daß eine dieser Komponenten ausgelassen wird. Die Konziliarität selbst ist

in die Gemeinschaft eingeschlossen. Wie wir bereits gesehen haben, sind zwei Kirchen Schwesterkirchen, weil in jeder von beiden die Fülle, das katholon, ohne das die Kirche nicht „die Kirche, wie Gott sie will“ ist, objektiv *erkennbar ist*, weil sie bei sich gegenseitig diese Fülle *erkennen* können. Bei diesem katholon sind die geschwisterlichen Beziehungen der Kirchen untereinander ein wesentliches Element: Eine Gemeinschaft besitzt nicht die Fülle der Kirche, wie Gott sie will, wenn sie auf sich selbst zurückgezogen bleibt, sich gegenüber den Anliegen und Nöten „aller Kirchen Gottes“ verschließt und unzugänglich ist gegenüber der Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses, das für die Authentizität der Sendung entscheidend ist. Dort hat die Konziliarität ihre Wurzeln. Und sind die berechtigten Desiderata der Vertreter der „versöhnten Verschiedenheit“ nicht mit aufgenommen in die spezifischen Merkmale, die aus einer Kirche nicht die Doppelgängerin, sondern die Schwester einer anderen Kirche machen? Mir scheint, daß der Begriff der Schwesterkirchen der Verschiedenheit ihren eigentlichen ekklesialen Status verleiht.

Anmerkungen

1 Es wäre sehr wichtig, auf der Grundlage der ausgezeichneten Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im Anschluß an die von den Kirchen eingegangenen Stellungnahmen zum Lima-Dokument die tieferen Gründe bestimmter Ablehnungen oder bestimmter negativer Beurteilungen zu untersuchen. Ich habe mich daran gewagt, ohne bisher meine Schlußfolgerungen zu veröffentlichen. Mir scheint jedoch, daß hier die Verweigerung jeglicher Infragestellung der „zentralen Lehre“, die dem jeweiligen Bekenntnis eigen ist, eine entscheidende Rolle spielt. Ich habe sogar nach und nach festgestellt, daß für bestimmte Gruppen die entscheidende konfessionelle Aussage einen Unfehlbarkeitscharakter hat, der zuweilen genauso absolut ist wie der der römisch-katholischen Kirche in bezug auf ihre Dogmen oder der der orthodoxen Kirchen in bezug auf die Definitionen der sieben Konzilien.

2 „Vestigium“ der „gottgewollten Einheit“, das nicht in dieser oder jener spezifischen Gemeinschaft von Getauften erkennbar ist, sondern in diesem Fall in den wechselseitigen Verbindungen unter den Gemeinschaften.

3 Für Glauben und Kirchenverfassung wird verwiesen auf: *Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. 1991, 41 ff. Abs. 44-50; *Den einen Glauben bekennen*, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Teil über den 3. Artikel. Unter den bilateralen Dialogen sei verwiesen auf: den Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC), das Dokument, das in München von der gemeinsamen Dialogkommission zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen ausgearbeitet wurde, die gemeinsame Erklärung von Lutheranern und

Katholiken in den Vereinigten Staaten, die gemeinsamen Erklärungen zwischen Methodisten und Katholiken, zwischen Katholiken und Disciples of Christ und zwischen Disciples of Christ und Reformierten, den Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, die Dublin-Erklärung von ARCIC II und den Dialog zwischen Katholiken und Pfingstlern.

4 Vgl. die zahlreichen Erwähnungen von Gemeinschaft (Communio) in den Texten von Johannes Paul II.

5 Vgl. J.M.R. Tillard, *Eglise d'Eglises, coll. Cogitatio fidei*, 143, Paris 1987.

6 Im Sinne von Thomas von Aquin könnte man hier von einer „Fülle der Bußfertigkeit" sprechen.

7 Es ist aufschlußreich, zu diesem Punkt die Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zum Lima-Dokument zu lesen.

8 Vgl. J.M.R. Tillard, *„L'universel et le local"*, in: Irenikon 60, 1987, 483-491; 61, 1988, 28-40.

9 Dazu E. Lanne, *„Eglises-soeurs, implications ecclésiologiques du Tomos Agapis"*, in: Istina 20, 1975, 47-74; J. Meyendorff, *„Eglises-soeurs, implications ecclésiologiques du Tomos Agapis"*, ibid. 35-46; M. Fahey, *„Ecclesiae sorores ac fratres in the Pre-Nicene Christian Era"*, in: Proceedings of the 36th Annual Convention of the CISA, 36, 1981, 15-38.

10 *Bericht aus Nairobi 1975*, Frankfurt/M. 1976, 270f.

11 Im Nairobi-Text heißt es: „Unsere derzeitigen interkonfessionellen Versammlungen sind keine Konzile in diesem vollen Sinne, weil sie nicht durch ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens, durch ein gemeinsames Amt und eine gemeinsame Eucharistie(feier) geeint sind. Nichtsdestoweniger bringen sie den aufrichtigen Wunsch der beteiligten Kirchen zum Ausdruck, ein vorlaufendes Zeichen voller konziliarer Gemeinschaft zu sein und ihrer Verwirklichung zuzustreben, ja, selber ein wahrer Vorgeschmack solcher Gemeinschaft zu sein" (ibid. 27 f.).

12 Vgl. Harding Meyer, *„La notion d'unité dans la diversité réconciliée"*, in: Irenikon 57, 1984, 27-43; ders., *„Différence fondamentale – consensus fondamental"*, dans ibid. 58, 1985, 163-198; A. Birmelé, *Le Salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986. Vgl. auch den Hinweis auf diese Vision in: „Consensus oecuménique et différence fondamentale: réflexions et propositions du Comité mixte catholique-protestant en France", in: DC 84, 1987, 40-44.

13 Vgl. E. Lanne, *„Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne"*, in: Istina 8, 1961-1962, 227-253; ders., *„Pluralisme et unité, possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale"*, in: Istina 14, 1969, 171-190; J.M.R. Tillard, *„L'universel et le local, réflexion sur Eglise universelle et Eglises locales"*, in: Irenikon 60, 1987, 483-491; 61, 1988, 28-40.

14 So besonders im Institut für ökumenische Forschung in Straßburg.

15 Für die lutherischen Kirchen wäre es (vgl. A. Birmelé) die Rechtfertigung durch den Glauben.

16 Dies war die Einstellung der beiden Gruppen von Theologen im ARCIC II-Dialog bei der Erarbeitung des Textes über „Das Heil und die Kirche", in dem die Rechtfertigung behandelt wird, aber gleichzeitig der Versuch unternommen wird, die Perspektive zu erweitern.

EUGENE L. BRAND

The Lutheran World Federation: Communion and Structure

1. Introduction

A discussion about the ecclesial nature of world Lutheranism which antedates the founding in 1947 of the Lutheran World Federation reached its climax in 1984 at the Seventh Assembly of the LWF in Budapest with two actions: adoption of the "Statement on the Self-Understanding and Task of the Lutheran World Federation", and passage of an amendment to the constitution: "The member churches of the Lutheran World Federation understand themselves to be in pulpit and altar fellowship with each other" (1984 Constitution III.1.b). Both actions made it logically and theologically impossible to continue describing the Federation as "a free association of Lutheran churches" (1984 Constitution III.1). The constitutional amendment was couched in the language of the previous debate, language traditional for Lutherans. The Statement amplified the meaning of pulpit and altar fellowship in terms of the concept of *communio*, a concept which has become central in ecumenical theology.[1]

At the Eighth LWF Assembly in Curitiba, 1990, a new constitution for the Lutheran World Federation was adopted in order, among other things, to resolve the tension the Budapest amendment had injected into the previous document. Now the Federation established the communio self-understanding in legal terms binding upon its member churches: "The Lutheran World Federation is a communion of churches which confess the triune God, agree in the proclamation of the Word of God and are united in pulpit and altar fellowship. The Lutheran World Federation confesses the one, holy, catholic, and apostolic Church and is resolved to serve Christian unity throughout the world" (1990 Constitution III).

History will determine whether the Seventh and Eighth assemblies marked the conclusion of the inner-Lutheran ecclesial debate or not. But the immediate task of the LWF is to work out the implications of being a communion of churches in ways that are faithful to the origin and development of *koinonia* as descriptor of the Church, that are compatible with the current ecumenical debate and that are possible within the Lutheran confessional tradition. Here Lutherans find themselves in uncharted waters for while communio has clear and distinctive roots in the New

Testament and the creeds of the Ancient Church, it has not been commonly used in Lutheran ecclesiology and, furthermore, the Lutheran churches lack a collegium of bishops in historic succession which many consider essential to communio. Having canonically described themselves as communion, Lutherans around the world must now spell out the various dimensions of that action and do it in a manner which is consonant with their theological heritage.

The task of this brief essay is to explore but one implication of the Lutheran World Federation as communion of churches, the issue of structures – ecclesial, not administrative structures. Though the communio descriptor has now become part of the LWF Constitution it should be pointed out from the beginning that communio is essentially a *theological* concept, that structural expressions are always secondary and derivative, even those which have centuries of tradition behind them.

2. Structural Basis for Communio

Communio (koinonia) is rooted in Christ. Being in communion with Christ, the New Testament urges, means being in communion with one another. Communio language is intimately connected with body of Christ language; communio is christological. Ultimately, however, communio is rooted in the Holy Trinity: "that you may have koinonia with us; and our koinonia is with the Father and with his Son Jesus Christ" (1 Jn 1:3) – the sign of this communion is the gift of the Holy Spirit (1 Jn 4:13). It follows that communio is markedly eschatological in nature. Its eschatological nature is most eloquently expressed in the Eucharist (1 Cor 10-12). The Christ whose body we are and share is the coming Christ. The Eucharist is a foretaste of Christ's reign: a sign that Christ's reign has begun, but that it is still to come in fullness.

Saint Paul begins the discussion of the communion of the altar with imagery from Israel's history which the Church has regarded as baptismal. God's call to communion (1 Cor 1:9) leads to incorporation by baptism into the community of faith. Baptism is the structural basis for communio. Baptism is the sacrament of incorporation into Christ, the act of the Church through which God creates the community of believers and sets them as a sign of the total community characteristic of the promised new creation.

If the communion is based in baptism because baptism implants persons into the one Church of God in Christ, is it legitimate to draw confessional lines and speak of an *Anglican* Communion or a *Lutheran* Communion? Must not communion language be applied only to the universal Church or, derivatively, to the local churches which comprise it? By what right is communio applied to groupings within a divided Christendom?

The baptismal basis of communio testifies to its givenness: because there is but one baptism, there is but one fellowship. The obvious divisions which mark the concrete life of that fellowship in any age belong to the "not yet" of an eschatological understanding of communio. It is our task under the guidance of the Holy Spirit to overcome these divisions and thus to make the Church a more effective sign of the kingdom of God. Should communio language be applied to a confessional group in order to turn it in upon itself (perhaps with the claim that it alone is the Church), such usage would be patently illegitimate. But if a confessional group applies communio language to itself in order to prepare itself to enter into a yet more comprehensive expression of church fellowship, then the usage clarifies and strengthens the ecumenical task. In any absolute sense *the* koinonia can only be the object of faith, something revealed in baptism about God's will for God's people. Any application of the term to present confessional groups can be no more than a testimony to that which God has revealed, but even then it must be done in ecumenical (eschatological) openness. Communio is both gift and task.

3. Structural Aspects of the Debate on the Ecclesial Nature of the LWF

From the founding of the Lutheran World Federation (1947) to the Fourth Assembly in Helsinki (1963), the theological debate on the ecclesial nature of the LWF was largely in terms of pulpit and altar fellowship.[2]

Peter Brunner's essay, "The Lutheran World Federation as Ecclesiological Problem", was the center of that debate.[3]

In "Concluding Remarks" to the debate on his essay, Brunner states:

> Such a mutual granting of pulpit and altar fellowship would fulfill all that is *essential* for the visible reality of the *unitas ecclesiae* ... We need not here concern ourselves with the forms of brotherly fellowship and common practice which will develop ... The Holy Spirit will certainly show those churches, which know themselves to be firmly bound together in the sacrament of the altar, the concrete means and forms whereby this pulpit and altar fellowship can be *lived*.[4]

The "great debate" leading up to Helsinki was concerned with the realization of what now is called communion through mutual declaration of

pulpit and altar fellowship. After that step had been taken, its implications for form and practice would develop under the Spirit's guidance.

Even at Helsinki, however, people were aware that declaring of pulpit and altar fellowship would bring with it structural implications. In a major address, E. Clifford Nelson spoke to the perennial fears of a "super church". He also pointed to a Lutheran artificiality in being willing to apply *church* to national or regional groupings of congregations, but in refusing it to a world-wide grouping:

> If a representative synod of churches is held, the synod or assembly, whether it be regional, national or global, is the people of God ... Whether the people of God assemble as local congregations or synods ... they are the *ekklesia*.[5]

This side of the eschaton, the same logic which allows us to speak of the *Church* of Sweden, the United Evangelical Lutheran *Church* in Germany or the Evangelical Lutheran *Church* in Canada – all of which are arbitrary confessional federations of local churches determined by national boarders – should also allow us to speak of the Evangelical Lutheran *Church* on a global scale. That is not the path Lutherans chose to follow, applying instead the concept *communion* of churches. Even so, LWF member churches should be reticent to deny to the world communion any ecclesial claim they make for themselves, precisely for theological reasons.

In Helsinki the theology for declaring communion was clear but no action was taken. For a time the debate ceased. A new debate, building closely on the pre-Helsinki thinking, began at a meeting of the LWF Executive Committee in Joinville (1979). This new debate resulted from two developments: more than a decade of ecumenical dialogue on the international level and the Sixth LWF Assembly's (1977) resolution on confessional integrity which had led to the recognition of a *status confessionis* regarding racial segregation at the altar. In both matters, the LWF as such had been acting ecclesially.[6]

It was this new debate which led to the actions at Budapest and Curitiba. Along the way the growing significance of communio for ecumenical discussion exerted influences both in terms of understanding the concept itself and in furthering its acceptance.[7]

This glance at the debate(s) on the ecclesial nature of the Lutheran World Federation indicates: 1) while there has been some recognition of the structural implications of communion, these remained largely unexplored and disconnected, 2) though the LWF has acted as a communion of churches even before declaring itself to be such, the actions have had an ad hoc character structurally.

4. Structural Implications of the Budapest-Statement

Like the churches themselves, a communion of churches must have structures lest it remain a "platonic republic". A communion needs structures to give it visibility, to serve its unity and to accomplish its mission within the more comprehensive fellowship of the Church catholic. The Budapest Statement declares:

> This Lutheran communion of churches finds its visible expression in pulpit and altar fellowship, in common witness and service, in the joint fulfillment of the missionary task, and in openness to ecumenical cooperation, dialog, and community.[8]

Except for pulpit and altar fellowship, all these types of structural interrelationship had been in place before the Seventh Assembly. The Eighth Assembly's amendment of the Constitution providing for that fellowship closed the circle. The current problems of structure lie, therefore, not primarily in the area of how the churches relate to one another within the communion, but rather in the communion itself.

> The LWF is an expression and instrument of this communion. It assists it to become more and more a conciliar, mutually committed communion by furthering consultation and exchange among its member churches and other churches of the Lutheran tradition, as well as by furthering mutual participation in each other's joys, sufferings, and struggles. *Through* the LWF, its member churches are enabled and supported to witness *together* to the gospel, to serve *jointly* in this world, and to act ecumenically *with one accord*. At the same time, the LWF also strengthens the one ecumenical movement of which it considers itself to be a part, and to which it contributes through *its own* ecumenical efforts as well as through relationships and cooperation with other Christian world communions and the World Council of Churches.[9]

The 1990 Constitution establishes the Lutheran World Federation as the expression and instrument of the Lutheran Communion: "The Lutheran World Federation is a communion of churches . . ." When speaking of the current structural problem of the Communion, therefore, one is speaking of LWF structures. In pointing that out, one must be very careful to distinguish between structures of the LWF itself (as expression and instrument of the Communion) and structures of the LWF secretariat though, of course, the latter may serve or even enable the former.

Enabling mutual participation in "joys, sufferings and struggles" is not primarily a structural matter, but a matter of conversion, of spirituality. No such participation is possible unless one conceives of the communion of churches holistically. The "free association" concept militated against

such a spirituality. But then an effective communications structure in the LWF is required in order to inform the Communion about the joys and problems of various members. Finally structures of diaconal service are needed to transform concern into action and to allow the Communion as a whole to deal with particular problems. Communication and diaconal structures are also the key to *joint* service in the world generally. While they may be neither perfect nor totally adequate, these structures are in place in the LWF.

A diaconal issue yet to be faced in communio terms is bilateral vs. multilateral service, i.e. when one member needs assistance, should it be offered by one other member church (bilateral) or via the LWF as instrument of all the churches in communion (multilateral)? The multilateral approach seems more appropriate to a communion of churches since it guards against a bilevel federation consisting of givers and receivers. That leaves witnessing *together* to the gospel and acting ecumenically *with one accord.* Common witness to the gospel implies much more than joint programs of mission and evangelism. Fundamentally it means being of one mind about what the gospel is and how it is to be proclaimed today. The issue of doctrinal authority is joined. Similarly if the Lutheran Communion is to act ecumenically *with one accord,* the LWF must find a way of speaking to other communions with authority and in a way that commits the member churches. Some sort of teaching authority is needed whose pronouncements are acceptable to all and express the common mind – to say nothing of being biblically and confessionally sound. At the same time, structures which would enable the exercise of such doctrinal authority must be so devised that they protect legitimate diversity both in faith and life since it is unity of expression and not uniformity that is being sought. The legacy of the Budapest Statement to which the 1990 LWF Constitution adds a sense of urgency is coming to terms with such biblical/doctrinal/confessional matters structurally. We now face the developments Brunner predicted would follow from a mutual declaration of pulpit and altar fellowship.

It can be assumed that a Lutheran solution to this problem does not lie in the direction of an authoritative central teaching office such as has evolved in the Roman Catholic Church. If that is so then the question, put simply, is, how does the Lutheran World Federation reach a consensus in matters of doctrine which carries the authority of and is thus binding upon the Lutheran Communion?

5. Communio and Autonomy

The 1984 Constitution, after describing the Lutheran World Federation as "a free association of Lutheran churches", went on to stipulate that it shall have no power "to limit the autonomy of any member church" (III). In 1990, as has been noted, the "free association" concept has been replaced by that of a communion of churches, but the language of autonomy survived: "As instrument of its autonomous member churches the Lutheran World Federation may take action in matters committed to it by the member churches . . ." (IV).

Because of its own particular history, global Lutheranism has had to come to the communio from originally separated national churches. It is a mirror image of global Anglicanism where, from a single source (the Church of England), separate churches emerged which from the beginning understood themselves to be connected to each other via the Church of England or, more precisely, the Archbishop of Canterbury.

Yet both communions are communions of church*es*, each of which has final authority over its own affairs. In neither communion does the international expression of the communion exercise more than "moral authority" over its members. The moral authority of the Lambeth Conference may be more compelling than that of an LWF Assembly because of the episcopal structure of the entire Anglican Communion and the fact that the Lambeth Conference consists entirely of bishops. By contrast assemblies of the Lutheran World Federation include lay persons together with deacons, presbyters and bishops. But neither global body can legislate for its members.

Autonomous, as the term is usually applied, expresses a degree of self-sufficiency and self-determination which can hardly find justification in communio or in the biblical images of the Church. To describe national or confessional groupings of the baptized as autonomous is to contradict the nature of baptism itself, to say nothing of the gospel's call to faith and baptism. If the confessional and national groupings were to disappear, the problem would vanish also. Then the structural problem would be to establish a proper simultaneity between the local churches and the universal Church (the terms, at least, of the struggle within the Roman Catholic Church). But so long as national and confessional churches exist, it is impossible to deny them responsibility for their own affairs. If *autonomy* has that connotation and only that connotation it may be the best term available.

So long as member churches of a communion regard themselves as autonomous, however, they are in grave danger of ignoring or at least minimizing that bodily or familial interdependence that the communion of the baptized clearly implies. And there is also the danger that the communion qua communion is seen to have only such authority as the autonomous member churches deign to transfer to it.

In such areas of world Lutheranism as North America which because of their developmental history have had a strong congregationalist mentality, there has been a struggle to regard the national church as fully church. Any structure beyond the local congregation tended to be regarded as merely a practical arrangement. Developmental dynamics between the congregations and the church at large have been similar to those between the member churches and the Lutheran World Federation. Reflecting that American experience, E. Clifford Nelson said in Helsinki:

> The Church (ekklesia) is present not only in the fellowship of the local worshiping congregation, but also in the fellowship of the representative congregation or synod of congregations at other levels.[10]

Nelson quotes the Smalcald Articles: "... decisions of synods are decisions of the church ..." (Tractatus 56). Perhaps world Lutheranism is in the final stages of a process similar to that of the American church. To continue the synod terminology, could be structure problem noted at the conclusion of the fourth section above, be addressed by regarding an LWF assembly as a *synod*? If so, it would then be necessary to determine which expressions of doctrinal authority are appropriate to synods of the autonomous member churches and which to an LWF assembly (functioning as synod). Putting it thus is an habitually Lutheran way to speak of conciliarity.

6. Conciliarity: A Lutheran World Synod?

The member churches of the LWF have synodical mechanisms for reaching and then enunciating consensus in matters of doctrine; they are able to speak authoritatively. Thus it is possible for them to exercise discipline within their own ranks and to speak in an accountable manner to other churches. Details of these mechanisms vary, but they are always synodical, i. e. participatory. Where bishops are given a high measure of doctrinal authority, there is still, in some manner, the participation of other clergy and of the laity. Some sort of synodical process lies behind their witnessing together to the gospel and acting ecumenically with one accord (cf. fourth section above).

Projecting these same tasks on the global arena, does it not follow that the LWF establish its assembly as a synod? Did not LWF assemblies function as synods when they declared segregation at the altar a matter of *status confessionis* and when they suspended member churches who continued to practice such segregation? For an assembly to function as a synod, delegates would need to be authorized by their churches to act (in concert with others) on behalf of those churches. Though the right of an "autonomous" church to reject a synodical decision could hardly be preempted, decisions of an assembly functioning as synod would not, as a matter of course, be subject to review by member churches before taking effect. The consensus needed should be sought beforehand.

In a communion of *Lutheran* churches it goes without saying that an important function of the whole body is preserving the right preaching of the gospel and the appropriate administration of the sacraments. It is the concern for confessional integrity. Exercising that concern on the global level need not call for a *centralized* teaching authority. If the communion as a whole is persuaded that the teaching or practice of a member violates the confessional commitment which undergirds the communion, that must be regarded as a violation of the communion itself. It would impair the communion. In such a situation a fraternal admonition should be sufficient. That admonition would carry more than momentary weight if structures were in place which mandated it be reached by a prior conciliar process. Should the issue be judged a *status confessionis,* disciplinary action could not be ruled out.

The point is not that having described itself as communion the LWF has already committed itself to establishing a centralized teaching authority on a Roman Catholic or other hierarchical model. Rather communion requires confessional integrity throughout its members in a way not necessarily implied by "free association". That the communion consists of autonomous churches cannot mean tolerating unilateral doctrinal decisions which violate the valid consensus of the communion itself. If it did, the Lutheran World Federation could not consider itself a *confessional* communion. The maintenance of confessional integrity throughout the communion calls for a structure but the design of that structure is not predetermined.

A structure for the exercise of teaching authority is also necessary to act ecumenically with one accord (Budapest Statement). Over the past quarter century the ecumenical joint commissions – with Anglicans, Baptists, Methodists, Orthodox, Reformed and Roman Catholics – have produced an imposing library of statements, all including recommendations to their

respective world communions which, if acted upon, would result in much closer cooperation or, in some cases, full communion. As yet no such recommendation has been acted upon internationally. Bilateral dialogues to which the LWF has been firmly committed call for a procedure whereby the Lutheran Communion can speak accountably to a partner communion.

On a global level, how would the Lutheran Communion establish full communion with a dialogue partner? Both the Anglican-Lutheran *Niagara* Report and the Lutheran-Roman Catholic *Facing Unity* project scenarios the crux of which is reaching a point of commitment. Before it could commit itself to another world communion the Lutheran Communion would need to arrive at a consensus about the recommendations. That would be part of a reception process.

As each joint statement has been produced, it has been sent by the LWF Executive Committee (now Council) to the member churches for study and response, sometimes for appropriate action. That is an obvious initial step toward consensus. But theological/confessional consensus cannot be reached by majority vote, by tallying up the responses of the member churches. A further structure is required between such responses and enunciating the consensus: a truly conciliar structure culminating in a synodical declaration.

Member church responses themselves produced by a conciliar process would insure conciliarity at the outset. By examining the ecumenical statement itself and these responses, one would begin to ascertain the mind of the communion. Both the statement and the responses, however, would have to be evaluated in light of the Scriptures and the Confessions. Since this could hardly be accomplished in a worldwide assembly, that assembly would need to establish a theological/doctrinal commission competent for the task and truly representative. Because of the necessity of consensus prior to a final decision, it would be incumbent upon this group to do its work in the sight of the member churches, soliciting interim responses. The result of the process would be a report to the assembly functioning as synod.

It would be the synod as duly elected and representative body which would adopt the report, thus arriving at the global commitment necessary. By means of a clearly conciliar structure the consensus would have been declared. Normally the churches would accept this synodical decision as binding upon them. The communion qua communion would have acted.

Having reached such a point, it would not necessarily follow that the resultant process between mutual commitment and full communion could be implemented everywhere in the same manner or at the same pace. Some would require more time and effort than others because of historical, geographical or sociological differences. But such churches could not simply ignore the commitment, they would be under a mandate to implement it. Contrariwise, those churches in a position to implement full communion quickly would know they were acting with the approval of all the member churches. There would be no unilateral action. For all churches must be guarded against being harmed by the unilateral ecumenical action of any part of the communion.

When an appropriate conciliar/synodical structure for dealing with doctrinal issues is in place, it should be used only sparingly. To implement the procedure just described would require several years. But more than practicality is at stake. Much more important is keeping the principle of *subsidiarity* clearly in view: nothing should be done at a "higher" level which is just as well (or better) done at a "lower" level. Subsidiarity would guard the assembly from an overload of synodical-type functions and preserve authority at local levels.

What is suggested above is neither the official nor covert strategy of the Lutheran World Federation. It is one proposal regarding a structure required by a communion of churches which is truly confessional.

Notes

1 See *"The Church: Local and Universal"*, Faith and Order Paper 150 (Geneva, 1990), paras. 10-11.
2 For a recent description of that debate see my *"Toward a Lutheran Communion: Pulpit and Altar Fellowship"*, LWF Report 26 (Geneva, 1988), 38-50.
3 In *Lutheran World*, 7:3 (1960), 237-256.
4 Ibid. 290.
5 E. Clifford Nelson, *"The One Church and the Lutheran Churches"*, Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation (Berlin & Hamburg, 1965), 283.
6 Günther Gaßmann, *"The Self-Understanding of the Lutheran World Federation. A New Stage in Reflection"*, LWF Executive Committee Minutes (1981), Exhibit 10.2. Gaßmann also spoke of a growing recognition of the reality of a communion among Lutheran churches.
7 For a summary treatment of communio in the ecumenical context, see the study of the Institute for Ecumenical Research, *Communio/Koinonia* (Strasbourg, 1990), 17 ff.
8 *"The Self-Understanding and Task of the Lutheran World Federation"*, Proceedings of the Seventh Assembly, LWF Report 19/20 (Geneva, 1985), 176.
9 Ibid. Emphasis added.
10 Op. cit., 282.

ANTON HOUTEPEN

Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche

Einleitung

Wie Günther Gaßmann in seiner Theologiegeschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937[1] andeutet, ist die Übersetzung des Ausdrucks „Faith and *Order*" mit „Glauben und *Kirchenverfassung*" von Anfang an ziemlich unglücklich gewesen. Das englische „Order" bezieht sich, wie Gaßmann zeigt, in den ersten „Faith and Order"-Schriften der amerikanischen Pioniere der Bewegung auf die christliche Disziplin und Lebenspraxis im allgemeinen[2] und nicht so sehr auf eine kirchliche Verfassung im rechtlichen Sinne, wie man jetzt den Ausdruck vielfach mißversteht. Was gemeint wurde, war der verbindende, verpflichtende Charakter des Glaubens, das „quod requiritur et sufficit" der christlichen Einheit (Tillard).[3] „Faith and Order" ist die „Bewegung für einen verbindenden Glauben": einen Glauben, der verbindlich ist, weil er alle verbindet d.h. zusammenbindet. So ist auch ihre Aufgabe umschrieben in der heutigen Satzung, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen beibehalten hat.[4] Dieser Glaube aber umfaßt Lehre und Leben, „fides et mores". Er kann von dem christlichen *Verhalten,* vom Glaubens*leben* nicht abstrahieren. Vielleicht ist die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung einem historischen, nahezu „erbsündigen" Fehlschritt zum Opfer gefallen, als man bei der Vorbereitung der Konferenz von Lausanne das vorgeschlagene Thema „Die Einheit der Kirche und das christliche sittliche Ideal" von der Tagesordnung strich, weil dies die Aufgabe der Bewegung für Praktisches Christentum sei.[5] Das hat dann zu dem immer wieder auftauchenden Vorwurf der Unverbundenheit der Aufgaben von „Faith and Order" und „Life and Work" und des Mangels an einer „vitalen und kohärenten Theologie" beim Ökumenischen Rat der Kirchen geführt, der immer noch unbeantwortet ist. Welches Verständnis von „Lehre" liegt eigentlich vor, wenn man über „das verbindliche Lehren der Kirchen" Übereinstimmung sucht?

In diesem Beitrag für Günther Gaßmann möchte ich, nach einem kurzen Rückblick auf die Arbeiten, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Bezug auf das verbindliche Lehren schon durchgeführt

hat, zeigen, daß der verbindliche Inhalt des Glaubens das verbindende Glaubensleben der Kirche mit umfaßt und daß ein Verständnis von Lehre, das dies ungenügend bedenkt, die verbindende, d.h. einheitsfördernde Aufgabe von Lehre verpaßt. Ich möchte das tun an Hand eines Vergleichs zweier Auslegungen des apostolischen Glaubens heute, wie sie jetzt in vorläufiger Fassung vorliegen. Ich beschränke mich dabei auf einige strukturelle und hermeneutische Aspekte des Entwurfs eines katholischen Rahmenkatechismus und des vorläufigen Ergebnisses der Faith and Order-Studie „Den einen Glauben bekennen".[6]

Das verbindliche Lehren der Kirche

In dem von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf Beschluß ihrer Sitzung in Accra 1974 begonnenen Studienprojekt „Das verbindliche Lehren der Kirche heute"[7], das nach 1978 nicht weitergeführt worden ist, fragte man nach Strukturen und Trägern, Form und Inhalt eines kirchlichen Lehrens, das für die Einheit der Kirche und ihre glaubwürdige Sendung in der Welt unbedingt notwendig ist. Die Studie war damals ein Produkt oder eine Begleiterscheinung des wachsenden theologisch-hermeneutischen und kulturellen Pluralismus. Sie kam zustande im Gefälle der Autoritätskrise jener Zeit. Sie sollte sich auch mit der schwierigen Frage einer eventuellen autoritativen, verbindlichen Rezeption der sich ankündigenden theologischen Konvergenztexte (z.B. über Taufe, Eucharistie und Amt) befassen.[8] Dabei war die genaue Tragweite des Ausdrucks „verbindliches Lehren" („authoritative teaching") absichtlich offengelassen worden, aber sicher war mehr gemeint als nur die Handhabung der kirchlichen Lehre (doctrina) oder der verpflichtende Charakter dogmatischer Aussagen. Es sollte sich handeln um Lehre *und* Leben der Kirche, Glaube *und* Sitten in der heutigen Situation, wie Accra sagte. Der spätere Verweis auf das Projekt in den Dokumenten von Glauben und Kirchenverfassung mit „verbindliches Lehren und gemeinsame Strukturen der Entscheidungsfindung" („common structures of decision-making") war wohl zu kurz gefaßt.[9] Das Lehren der Kirche umfaßt eben den ganzen Vorgang der lebendigen Paradosis aufgrund der Überlieferung des Heils, die sich in der Offenbarung als göttlicher Selbstmitteilung vollzieht. Sie umfaßt, um es mit neutestamentlichen Grundworten zu sagen, das „matheteuein" in all seinen Formen der Proklamation (kerygma), des wagemutigen Lebenszeugnisses (martyria), der öffentlichen Verantwortung und Verteidigung (parrhesia), der Katechese und Parenese (didache). Sie vollzieht sich durch die von allen getragene, aber von der apostolischen

Episkopé überwachte Evangelisation (euaggelion), die durch Beratung (Apg 15), Diskussion (Gal 2) und Korrespondenz, durch geordnete Übertragung des apostolischen Mandats und durch ein wachsendes Korpus von apostolischen Schriften geschützt ist. Sie geschieht mit exousia, d.h. im Namen des Menschensohnes (Mt 20,18 und Dan 7,14) und nach den Kriterien seines Gerichts, den Kriterien des Reiches Gottes für alle Völker (Mt 24,14). Sie wird verkündet mit Kraft und Gewißheit, also autoritativ im vollen Sinne des Wortes, aber zugleich als Angebot, das in Freiheit anzunehmen ist, nicht mit Gewalt oder Zwang auferlegt wird. Es ist ein öffentliches Angebot, keine Geheimlehre, sondern Vision, Überzeugung, Aufruf, Ermahnung, Plädoyer. Es ist keine Wissenschaft, keine Kunde, sondern Weisheit und Lebenspraxis.

Der Hauptakzent der Studie lag, wie bei einem so komplexen Thema zu erwarten war, auf den vielen schwierigen hermeneutischen Vorfragen[10], die sich in bezug auf die lange Geschichte des offiziellen kirchlichen Lehrens stellen, auf der Verschiedenheit der Strukturen kirchlichen Lehrens, wie sie z.B. in der Kontroverstheologie von vielen als Grunddifferenz zwischen den großen konfessionellen Traditionen angesehen wurde.[11] Das Dokument von Odessa 1977, das zusammen mit dem Bericht einer Konsultation in Genf 1976 das vorläufige Endergebnis der Studie bildet[12], betont vor allem die Verschiedenheit der amtlichen Strukturen, die historischen Veränderungen, die sich darin vollzogen haben, und die Notwendigkeit, das überkommene Erbe der Lehre in verschiedenen Kontexten neu zu verkündigen. Es behandelte mehr das „Wie" des kirchlichen Lehrens als das „Was" und blieb dadurch zu formal. Die schwierige Frage der lehramtlichen Strukturen oder der Formen von Episkopé, darunter auch die Fragen der Konziliarität, der Synodalität und des Primats bzw. des petrinischen Dienstes des Bischofs von Rom oder auch anderer Patriarchatssitze wurde ausgeklammert. Sie wurde von einigen bilateralen Dialogen aufgegriffen[13], blieb aber bei dem multilateralen Gespräch über das kirchliche Amt, mit Ausnahme einiger programmatischer Sätze, außer Betracht.

Der „apostolische Glaube"

Gleichzeitig aber gab es in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung einen anderen Reflexionsstrom: die Suche nach dem verbindlichen und verbindenden „Was" der Lehre. Dabei geht es um die Frage, was die christlichen Kirchen gemeinsam lehren können und müssen, damit sie einander als Schwesterkirchen, als Teilkirchen der Kirche Christi anerkennen und damit vor dem Forum der Welt als wahre Repräsentanten der christlichen Identität gelten können. Es ist dies die Suche nach einer ökumenischen „regula fidei", die zugleich Ausdruck der diachronen Glaubenstreue der Kirche (fidelitas, apostolicitas: „the faith of the church through the ages"; Lima) und Ausdruck der synchronen Koinonia des Glaubens in sechs Kontinenten (universalitas, catholicitas) wäre[14]: ein verbindliches Lehren, das die Kirchen in Koinonia verbinden kann und das sich auch dieser Aufgabe der „communicatio fidei" in aller Welt bewußt ist.

Es war von Anfang an klar, daß die Basis des ÖRK auch nach ihrer Erweiterung in Neu-Delhi nicht ausreichte als Grundnorm der Einheit. Sie ist lediglich eine minimale Vorbedingung für die Mitgliedschaft des ÖRK. Neu-Delhi und Nairobi formulierten deshalb auf Anregung von Glauben und Kirchenverfassung ein ausführlicheres Programm der Einheit: Einheit im apostolischen Glauben, in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie, in der Anerkennung der Mitglieder und der Amtsträger der Kirchen, in der christlichen Solidarität und in der Bereitschaft zur konziliaren Beratung, wenn immer sie notwendig ist. Glauben und Kirchenverfassung hat sich seit Nairobi auf dieses Programm einer organischen Einheit in konziliarer Gemeinschaft gerichtet: die Studien über den apostolischen Glauben, über Taufe, Eucharistie und Amt und über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft bilden, zusammen mit der Studie über das verbindliche Lehren der Kirche, die noch weiterzuführen wäre, ein strategisches Programm, das der Einheitsdefinition von Nairobi/Neu-Delhi entspricht.

Was mir in diesem Programm bis jetzt der größte hermeneutische Mangel zu sein scheint, ist ein zu geringes Bewußtsein des wesentlichen *Zusammenhangs* der vier genannten Programmpunkte, nicht nur als Bedingungen oder Kennzeichen der Einheit, sondern als Elemente der einen „regula fidei" und als Strukturen des Glaubenslebens der Kirche.

Die christliche Didache: Lehre und Leben

In der Katechismustradition, die man gewöhnlich in der Reformationszeit beginnen läßt[15], ist bei allen Glaubenskontroversen, die sich gerade in den Katechismen niedergeschlagen haben, ein bemerkenswertes gemeinsames Strukturmerkmal der christlichen Lehre erhalten geblieben, das vielleicht auch im Faith and Order-Studienprogramm bis jetzt zu wenig beachtet wurde. Wenn auch in wechselnder Reihenfolge[16], so haben fast alle Katechismen eine drei- oder viergliedrige Struktur, wobei die Auslegung der Lehre sich auf das Credo, den Dekalog, die Sakramente

und, entweder als Epilog oder als ein viertes Hauptstück, das Vaterunser bezieht. Diese Struktur geht wohl auf die altkirchliche Taufvorbereitung und Taufpraxis zurück: Bekenntnis, Gebot, die Zeichen des Neuen Bundes und das Gebet des Herrn gehören wesentlich zusammen und bilden zusammen den Inhalt der „regula fidei", die Lehre und Leben betrifft. Kein Bekenntnis Gottes, des Vaters Jesu Christi, keine Homologie des Jesus Kyrios im Heiligen Geist, keine Salbung mit dem Heiligen Geist und keine kirchliche Sendung ist möglich ohne Erneuerung und Bekehrung des Lebens nach den Leitlinien der Gebote Gottes, ausgelegt nach dem Evangelium Jesu. Bekenntnis und Bekehrung gehen in den Sakramenten, wie auch im Vaterunser innerlich zusammen und werden in der kirchlichen Zusammenkunft gemeinsam gefeiert. Diese altkirchliche Einsicht, verankert in der Taufliturgie mit ihrer doppelten Befragung nach Bekenntnis und Bekehrung bzw. Abschwörung des Bösen, wie auch in der Eucharistie, die ohne Bekehrung und Buße, Bekenntnis und Vaterunser undenkbar ist, blieb auch in der Tradition der postbaptismalen Katechesen, im Beichtunterricht und in der spätmittelalterlichen geistlichen Weisheit (Christenspiegel) erhalten. So schrieb Jean Gerson 1484 sein „Opus tripartitum" oder „Buch von den Geboten Gottes, von der Beichte und von der Sterbenskunst" (Delft 1482), das man als den ältesten Katechismus betrachtet und das für die Devotio Moderna wie auch für Luther und Calvin maßgeblich gewesen ist. Diese Einheit von Glauben und Praxis findet in den Sakramenten und im Gebet des Herrn ihre doxologische Krönung.

Es ist gerade diese Dimension der Nachfolge und die doxologische Zielrichtung der Glaubenslehre, auch der Credo-Texte der Alten Kirche, die in der ökumenischen Bewegung neu entdeckt wurden[17] und die als Basis der Konvergenztexte über Taufe und Eucharistie zu deren weitgehenden Rezeption in den Kirchen geführt haben.

Inwieweit wird nun der Zusammenhang von Glauben und Praxis, Sakramenten und Doxologie auch bei der Auslegung des christlichen Credo wirksam? Ist man sich beim Verständnis von Lehre schon darüber einig, daß sie mit „Glauben und Sitten" zu tun hat, und zwar nicht nur im Sinne von zwei Themenbereichen, sondern im Sinne eines organischen Ganzen, das man „das christliche Leben", „Nachfolge", „Jüngerschaft" nennen müßte?

Der Katechismusentwurf der römisch-katholischen Kirche

Auf der Bischofssynode von 1985 wurde beschlossen, einen Rahmenkatechismus für die ganze Kirche zu schreiben: „Ein Kompendium der

ganzen katholischen Lehre über Glaube und Sitten als ein Modell und ein Referenzpunkt für die verschiedenen regionalen Katechismen". Dieses Kompendium müsse die Lehre „biblisch und liturgisch-doxologisch, aber zugleich auf eine für das heutige Leben der Christen geeignete Weise präsentieren" (Einführung para. 1). Die direkten Adressaten seien die Bischöfe, als Lehrer des Glaubens, und nur über sie, also indirekt, dann auch Katecheten und das ganze Volk Gottes.[18] Es wurde anfänglich eine dreifache Struktur gewählt: Es sollten das Apostolische Credo, die Sakramente und die Zehn Gebote erklärt werden. Diese Struktur wurde als eine in der katholischen und in der evangelischen Tradition bewährte Einteilung befürwortet.[19] 1988 wurde beschlossen, eine Auslegung des Vaterunsers als Epilog hinzuzufügen. Im Vorwort zum Text wird aber schon von *„vier Säulen der Glaubenslehre"* gesprochen (para. 0011; vgl. auch para. 4001). Bereits im Prolog wird verdeutlicht, daß die gewählte Einteilung nicht nur eine methodische Angelegenheit ist, sondern Ausdruck des apostolischen Glaubensverständnisses: Der Glaube wird bekannt, gefeiert und gelebt, während im Vaterunser der richtige Weg zum Hause des Vaters (Joh 14,2) gezeigt wird (paras. 0004-0005; 0012-0015 und 0021).[20] Dieses Bild des Glaubens als Weg zu Gott wird in der Einleitung über den Begriff des Glaubensaktes expliziert. Während der Prolog den Glauben eher „katabasisch", als zu empfangendes Angebot Gottes beschreibt und Katechese als Weitergabe (transmissio) des apostolischen Zeugnisses im Laufe der (Kirchen)Geschichte definiert, wird der Glaube in der eigentlichen hermeneutischen Einleitung zum Katechismus radikal „anabasisch" verstanden: als Frage und Suche nach Gott, als Antwort auf Offenbarung und Gottesbegegnung, als Lebensweg: Von der Religionsgeschichte und von der existentiellen Erfahrung her wird die menschliche „Fähigkeit zum Gottesglauben" (Man's capacity for God) beschrieben. Die großen Religionen werden als Wege des Gottsuchens gewürdigt. Die klassischen sogenannten Gottesbeweise werden, wie bei Thomas von Aquin, als Denkwege (viae) zu Gott rehabilitiert und die Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis, unter Verweis auf das I. Vatikanum und die Lehre der Enzyklika „Humani generis" (1950) verteidigt. Das frühere rationalistische Verständnis dieser „natürlichen Gotteserkenntnis" wird aber durch eine starke „theologia negativa" vermieden: Gott ist mit unseren menschlichen Gottesbildern nie identisch (para. 0143). Die Analogielehre des IV. Lateranense (1215) wird herangezogen: „zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keinerlei Ähnlichkeit (similitudo) feststellen (notari), ohne zugleich feststellen zu müssen, daß die Unähnlichkeit (dissimilitudo) zwischen ihnen noch größer ist". Jedwede Reduktion des Glaubens auf

eine kognitive Erkenntnisebene wird durch den augustinischen Begriff der „inhaesio" und der „communio" mit Gott abgeriegelt. Der Offenbarungsbegriff basiere auf der Liebe und der Freundschaft Gottes nach Eph 1 und Röm 16,25 (und Irenäus) und auf Gottes Selbstmitteilung durch Worte und Taten in einer in Phasen verlaufenden „Offenbarungsökonomie", die sich auch als Heilsgeschichte von Anbeginn der Schöpfung, als Bundesgeschichte (Noah, Abraham, Moses, die Propheten von Israel) entfaltet und die im Neuen Bund Jesu Christi seine Erfüllung findet. Die Kirche habe diese in Christus erfüllte Selbstmitteilung Gottes, im Heiligen Geist, als apostolische Tradition weiterzutragen durch die Geschichte und unter allen Völkern. Tradition wird hier, wie in der Offenbarungkonstitution des II. Vatikanums und wie in Montreal 1963, als dynamischer Vorgang der Weitergabe (transmissio) verstanden, welcher die Lehre, das Leben und den Gottesdienst, d.h. die Existenz der Kirche selbst umfaßt und der die Kondeszendenz des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift begleitet. Schrift und Tradition entspringen also derselben Quelle. Zwar könne von einem „Sola Scriptura" als einziger Basis der Offenbarungsgewißheit nicht die Rede sein – weil der dynamische Überlieferungsprozeß auch andere apostolische Institutionen umfaßt –, aber das bedeute keine Identität aller theologischen, disziplinären, liturgischen oder Frömmigkeitstraditionen der vielen lokalen Kirchen durch alle Zeiten hindurch mit dieser großen Tradition (paras. 0248 und 0344-0345). Geleitet vom kirchlichen Lehramt, so wird gesagt, können diese „im Lichte der großen Tradition" entweder gehandhabt, geändert oder auch abgeschafft werden. Obwohl das apostolische Erbe der ganzen Kirche anvertraut wurde, kommt nur dem lebendigen kirchlichen Lehramt, im Namen Jesu Christi ausgeübt von den Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom als dem Nachfolger Petri, die Aufgabe zu, das Wort Gottes der Schriften und der apostolischen Tradition authentisch zu interpretieren, d.h. ihm zu dienen und es weiterzugeben. Dabei wird die Teilnahme der Gläubigen aufgrund ihrer Salbung im Heiligen Geist und der vom Geist bewirkten Irrtumslosigkeit der ecclesia universalis, wie sie vom II. Vatikanum in LG 12 gelehrt wurde, eigens herausgestellt. Mit „Dei Verbum" wird der unlösbare Zusammenhang von Überlieferung, Schrift und kirchlichem Magisterium betont (para. 0260). Zugleich wird aber durch eine bestimmte Auswahl der Zitate die einzigartige Bedeutung der Schrift, ihre Inspiration und Interpretation, ihr kanonischer Inhalt und die Einheit der beiden Testamente hervorgehoben.

Was aber heißt nun eigentlich in diesem lebendigen, dynamischen Prozeß der Überlieferung „Glauben"? Hier wird die klassische Auslegung

des elften Kapitels des Hebräerbriefes herangezogen. Der Glaube ist Gehorsam und Wagnis: fides ex obedientia, fides ex auditu. Gott allein ist Objekt des Glaubens, und Gott allein gibt die Gnade des Glaubens: Wir glauben wegen der Autorität Gottes, aber in Freiheit und nicht ohne Vernunft. Der Glaube bezieht sich nicht auf Formeln, sondern auf das, worauf die Formeln zielen (para. 0331). Er ist eine Vorwegnahme der himmlischen „beatitudo" in der Gemeinschaft der Kirche, die das eigentliche Subjekt des Glaubens ist (para. 0342).

Dieser Gedanke des Glaubens als Teilhabe an einem dynamischen Prozeß der Überlieferung, der selbst Instrument und Medium der göttlichen Offenbarungsökonomie ist, bestimmt den Glauben als einen ekklesialen Akt. Man kann, bei dieser Sicht der Dinge, auch nur *in* der Kirche richtig glauben, ohne je *an* die Kirche zu glauben: Wo geglaubt wird, da ist eben Kirche und umgekehrt (para. 324-342). Das umfaßt Bekenntnis, Gebote, Sakramente und den Umgang mit Gott im Gebet.

Das Glaubensbekenntnis ist sicher ein wichtiges Zeichen dieses ekklesialen Glaubens: Das Credo gläubig rezitieren bedeutet, eintreten in die Gemeinschaft mit Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist; es bedeutet auch, eintreten in die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, die uns diesen Glauben übermittelt und in deren Mitte wir glauben dürfen. Es ist eine uns verbindende Lehre, die darum verbindlich ist, weil wir einander darauf in Liebe ansprechen dürfen. Und es ist ein Merkmal unserer Identität, auf die Ungläubige und Gläubige anderer Religionen uns ansprechen können.

Es ist diese ekklesiale Dimension des Glaubens, die bei der Auslegung des Apostolischen Credo in dem Katechismusentwurf immer wieder betont wird. Glaube an den einen Gott hat als Implikation die Dankbarkeit für alles, was wir haben, die Einheit und Würde aller Menschen und der rechte Gebrauch aller Dinge im Blick auf Gott (para. 1023-1027). Die Trinität Gottes wird „gelebt" in der Taufliturgie, in der Eucharistie, bei der Buße, in der Doxologie der kirchlichen Gebetspraxis, z.B. am Ende der Psalmen und beim Kreuzeszeichen (para. 1063-1065). Das Bekenntnis von Gott, dem Schöpfer, ist nicht nur eine metaphysische Einsicht, sondern Aussage der Zuversicht trotz alles Bösen (para. 1142-1143) und Aufruf zu Demut und Respekt für alle Lebewesen (para. 1174-1180). In der zweiten Sektion fällt auf, daß die ganze Christologie und Soteriologie in einer narrativen Form vorgeführt wird, unter ausführlichem Verweis auf die Evangeliengeschichten, die Gleichnisse, die Passions- und Auferstehungsgeschichten usw. Der „historische Jesus, als der Christus" wird hier gezeigt als in dauerndem Gespräch stehend mit seiner Umgebung, vor allem den Jüngern.[21]

In der dritten Sektion wird erneut die Kirche als lebendige Gemeinschaft im apostolischen Glauben beschrieben, als der Ort, wo die Erfahrung des göttlichen Pneumas wirksam und die Sendung des Sohnes und des Geistes konkret werden (para. 1536).

Bei der Behandlung der Sakramente werden ähnliche Akzente gesetzt, vor allem in Kapitel III über die Bedeutung der Sakramente im Dienste der Koinonia.[22]

Im dritten Teil des Katechismus, in dem es sich um das christliche Leben handelt (para.3001-3816) und das Gesetz Christi und die Zehn Gebote ausgelegt werden, wird dann immer wieder auf das Credo und die Sakramente zurückverwiesen. Der Zusammenhang von Glaubensleben und Gewissensbildung (para.3044), Glauben und menschlicher Freiheit (para. 3048), Glauben und Gottes Gebot (para. 3091; paras. 3240-3246; 3301-3399: über die zwei Gebote der Gottesfurcht; paras.3522-3532: Gott als Herr des Lebens und als Kraft der Liebe (paras.3593, 3602), Glauben und Christi Gesetz (paras. 3091-3093; 3116-3135), Glauben und Gebet (paras.3320-3348; 3421-3422) wird eigens hervorgehoben. Das neue Leben des Christen wird in den Sakramenten gefeiert und genährt (paras. 3166-3185; 3211-3214). Es ist ein Aspekt der Koinonia der Kirche (paras. 3231-3234).

Im Epilog über das Vaterunser wird auf die innere Verbindung dieses Gebetes mit dem Glaubensbekenntnis (paras.4001-4003; paras.4019-4027), mit der Liturgie der Kirche (paras. 4009-4014) und mit dem christlichen Leben als neuem Leben (paras. 4028-4053; 4089-4122) verwiesen.

Die Auslegung des Credo von Nizäa im Text von Glauben und Kirchenverfassung

Die von Glauben und Kirchenverfassung jetzt zum zweiten Male vorgelegte Auslegung des Credo von Nizäa ist natürlich kein Katechismus. Der Text ist ein Versuch, das gemeinsame Bekenntnis des vierten Jahrhunderts für unsere Zeit gemeinsam auszulegen. Dabei wird ausdrücklich auf die Glaubenskontroversen des frühen Christentums wie auch auf heutige Anfragen, Schwierigkeiten und Gegensätze Bezug genommen, während der Text des römisch-katholischen Katechismus-Entwurfs hier vielmehr harmonisiert und versucht, eine gewisse positive Kontinuität der damaligen und der heutigen Fragen zu zeigen. Der römisch-katholische Text bezieht sich, gemäß der westlichen katechetischen Tradition, auf das Apostolische Credo (mit gelegentlichem Verweis auf das Nizänum) und gliedert dies auch in zwölf Artikel auf (übrigens, wie bei Luther, in drei Sektionen geordnet). Der Faith and Order-Text bezieht sich auf das Nizänum, verweist aber bei der Textauslegung öfter auf Varianten im Apostolikum und folgt der trinitarischen Einteilung in drei Artikel. Die hermeneutischen Ausgangspunkte sind deshalb sehr verschieden. Trotzdem ist auch bei diesem viel technisch-theologischerem Text zu fragen, inwieweit die Verbindung von Lehre und Leben bei der Auslegung des Credo-Textes gesucht und gelungen ist.

Es ist aus sehr vielen Passagen klar, daß die Verbindung tatsächlich gesucht wurde, wie es auch von vielen kritischen Stimmen während der Arbeit an dieser Auslegung immer wieder befürwortet wurde.[23]

Bei allen drei Artikeln des Credo lassen sich diese Paragraphen ziemlich genau anzeigen. In der Einleitung wird die Verbindung von Lehre und Leben im Glaubensbegriff klar herausgestellt (Einleitung paras.7, 11, 22, 24, 26-27). Im Artikel über Gott, den Vater, werden die Implikationen des Redens von Gott, dem Pantokrator, Vater und Schöpfer, für das Ganze des menschlichen Lebens, für das psychische und körperliche Selbstbild des Menschen, für Tod und Leben, für die zwischenmenschlichen und ökologischen Beziehungen, für die gesellschaftliche Ordnung und die Bewertung von Kultur und Wissenschaft eigens erwähnt (paras.16, 24, 27 comm, 29, 36, 54-55, 61, 65).

Das gilt auch für die Auslegung des zweiten Artikels in bezug auf Jesu Leiden, Tod und Auferstehung (paras. 113, 118, 120d, 142, 145-147, 150, 153-160, 175, 177, 178, 181-184, 191, 257-258, 265-273).

Daß der Heilige Geist, als Spender des Lebens und als Lebenskraft der Kirche, mit dem Leben der Gläubigen (Gebet, Spiritualität, prophetisches Zeugnis) und der Feier der Sakramente verbunden wird, ist nicht zu verwundern (paras. 198, 204-206, 208, 211-212, 215). Und wenn es zur Auslegung der Aussagen des Credo über Kirche und Sakramente kommt, wird vor allem die Realität des vom Geist gewirkten neuen Lebens im Leibe des Herrn betont (paras.221, 224, 227-233, 235-241, 246, 249, 252, 254-256 – mit sehr viel Materialien aus dem Lima-Text). Dieses neue Leben wird schließlich charakterisiert als Leben in der Hoffnung (paras. 274-278).

Es fällt aber sofort auf, daß erst in para.274 die Auslegung in eine richtig engagierte und appellierende „Wir"-Sprache übergeht. Das gelegentliche literarisch-unpersönliche „wir", „uns", „unser/unseres" im restlichen Text kann nicht verhüllen, daß die Auslegung im allgemeinen viel mehr theologisch distanziert-beschreibend und viel weniger doxologisch geprägt ist, als der römisch-katholische Katechismustext, der dies übrigens durch Zitate aus Liturgie und patristischer Predigttradition unterstreicht. Wo das Credo selbst diese Wir-Form (oder die persönliche Ich-

Form im Apostolikum) als wesentliches Merkmal des verbindenden, zusammenbindenden Bekenntnisses mit überliefert hat, ist hier wohl eine bewußte Wahl getroffen worden, um der objektiven Lehre, der verbindlichen „fides quae", ein größeres Gewicht zu geben, gerade um den Verdacht einer zu starken Betonung der „fides qua" aus dem Wege zu gehen. Dabei scheint mir die Balance verlorengegangen zu sein. Die Mehrzahl der Paragraphen folgt der literarischen Gattung eines ziemlich scholastischen Theologiehandbuchs: Wenn man die soeben genannten Paragraphen, worin Lehre und Leben, „fides quae" und „fides qua" zusammengebracht worden sind, zusammenzählt, bleiben von den 279+34 = 313 Paragraphen etwa 230 Paragraphen auf der Ebene einer abstrakt-theologischen und dazu manchmal noch sehr konzeptualistisch-kognitiven Sprache. Natürlich dient solch eine Sprache dem ökumenischen Gespräch, um Mißverständnisse abzubauen, um „Vertrauen zu gewinnen", wie die Einleitung zur Auslegung des Nizänums sagt.[24] Aber zum wirklichen Verbinden der getrennten Kirchen reicht es nicht aus.

Schon in dem 1980 von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Rom und dem ÖRK vorbereiteten Arbeitspapier „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens heute"[25] war darauf hingewiesen worden, daß der gemeinsame Lobpreis Gottes sich nicht durch Verständigung über Lehrformeln, sondern durch gemeinsame Hingabe an den Gott des Heils verwirklichen lasse. Was uns verbindet, ist nicht unsere Verbindlichkeitserklärung über das, was uns verbindet, sondern Gottes Bund, zu dem wir uns verbunden fühlen. Dieser Bund wird im Leben der Kirche lebendig und erst dann auch in der Lehre artikuliert. So war es von Anfang an, und so wird es bleiben. Eine verbindende Lehre läßt sich nur über das verbindliche Leben organisieren.

Wenn z.B. para. 15 beschwörend sagt, die Lehre der Trinität sei nicht ein Produkt abstrakter Spekulation, sondern eine Zusammenfassung der Gottesoffenbarung in Jesus Christus, so ist die Auswirkung dieses trinitarischen Glaubens an vielen Stellen (z.B. paras. 17-22; 40-42; 49-52; 62-65; 76-78; 82-83; 91; 93-109; 115-116; 133-141; 165-173; 197; 199-200; 209-214; 221-223; 245-246; 250; 252; 263-265) doch mehr eine intellektuelle Redeweise mit den konzeptuellen Schwierigkeiten der tradierten Sprachformeln, die sich auf Gott beziehen (God-talk), als eine mitnehmende, geschweige denn werbende (=katechein) Proklamation der enthüllenden Taten Gottes. Eine „Abba"-Erfahrung oder ein „Hillel"-Gesang, ein „Hosianna"- oder „Maranatha"-Ruf, ein „Veni Creator" oder ein „In Paradisum" wird sich an dieser Sprache wohl nicht entzünden können.[26] Sie reicht nicht aus für die „Gabe der Träne", wie ich sie in der Kirche von Odessa 1977 beim Singen des Nizänischen Credo bei den orthodoxen Brüdern und Schwestern beobachtet und erfahren habe. Nun will keiner von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erwarten, daß sie uns die Gabe der Träne vermittle. Die intellektuelle Redeweise beweist ihren Dienst, auch im ökumenischen Gespräch. Aber vielleicht wäre es für die Einheit trotzdem notwendig, daß die Kommission unter Verweis auf das gemeinsame Bekenntnis uns und die Kirchen „aus der (Ver)Fassung" bringt. Sie kann das nur, wenn sie Glaube und Praxis, Lehre und Leben noch mehr verbindet und beachtet, daß eine verbindliche Lehre das verbindende Leben der Kirche mit umfaßt.

Epilog: die christliche Episkopé: Communicatio fidei

Die verbindliche und verbindende Lehre der Kirche wird in allen Kirchen von einem kirchlichen Wächterdienst überwacht, der mit dem Bildwort „Episkopé" gemeint ist.[27] Viele sehen im unterschiedlichen Verständnis dieser Episkopé und deren Formen das allerschwierigste ökumenische Problem. Nun ist diese Episkopé als Gabe und Aufgabe da, auch in den Kirchen, die nicht das Amt des „episkopos" kennen. Sie wirkt auch im gemeinsamen ökumenischen Gespräch, das allmählich eine von den Kirchen rezipierte ökumenische Tradition ins Leben gerufen hat. Es ist für die sogenannten „episkopalen" wie für die „nicht-episkopalen" Kirchen und nicht weniger für die ökumenische Tradition ungeheuer wichtig, den ursprünglichen Inhalt dieses Bildwortes neu zu bedenken, statt sich hauptsächlich über seine Organisationsformen zu streiten. Dieses Nachdenken könnte auch die Idee der Lehre wieder mit dem Leben der Kirche verbinden. Ich kann das hier, zum Schluß, nur kurz andeuten.

Der lexikalische Befund für das Wort Episkopé im Neuen Testament und in der Septuaginta ist ziemlich schmal, aber die Textstellen, in denen es vorkommt, haben eine sehr prägnante Bedeutung. Im Lukasevangelium 19,44, wie auch in 1 Petr 2,12 wird es gebraucht in einem apokalyptischen Kontext der Heimsuchung Gottes an seinem Tage oder des Advents Christi in seiner Königsherrschaft. Hier wird an LXX-Texte wie Gen 50,24; Ex 3,16; Weish 2,20; 3,13; Hiob 10,12; 29,4 angeknüpft. In Apg 1,20 ist von der apostolischen Aufgabe und Stelle des Judas die Rede, die von Matthias übernommen wird (vgl LXX Num 4,16 und Ps 108,8). „Episkopein" ist, schon im profanen griechischen Bereich, der terminus technicus für die Vorsehung und die Aufsicht Gottes oder der Götter. Der frühchristliche „episkopos" ist der Hirte und Hüter der eschatologischen Gemeinde in der Eucharistie, die sich von ihrem „großen episkopos"

Jesus Christus (Ignatius, Röm 9,1) überwacht und behütet weiß und die auf den Tag des Herrn wartet. Es liegt ihm und seiner Gemeinde daran, sich in der Didache der Apostel und in der Koinonia der Kirche Gottes zu bewähren.

Die verbindliche und verbindende Lehre ist somit auf den Tag und das Reich Gottes ausgerichtet, und die Wächter und Hüter bereiten sich, für und inmitten ihrer Getreuen, auf diesen Tag vor. Sie kommunizieren ihren Glauben, wie sie ihn vom Herrn empfangen haben und interpretieren die Zeichen der Zeit. Sie verkünden die Zeit des göttlichen kairos, die Zeit der Gnade. Sie bewahren die Gemeinde vor Verzweiflung und Zerspaltung. Sie rufen bei Konflikten auf zur Versöhnung und bei Ungeduld zur Rücksicht auf die Schwachen.

So verbinden sie Lehre und Leben, nicht rückwärts, sondern vorwärts gewandt.

Sie bereiten die Kirche in Freude vor auf die endgültige Freude, wenn der Morgen Gottes kommt, der herrliche Tag, auf den keine Nacht mehr folgt und an dem die Pforten der Stadt nie mehr geschlossen zu werden brauchen (Offb 21,25).

Der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und seinem heutigen Direktor Günther Gaßmann wünsche ich gerne Anteil an dieser provisorischen Freude.

Anmerkungen

1 G. Gaßmann, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen 1979, 50: „Die deutsche Übersetzung „Kirchenverfassung" ist dagegen zu begrenzt und hat gewiß nicht selten zu dem Mißverständnis geführt, daß es bei „Order" nur um die sekundären Fragen der äußeren Kirchenordnung geht". Gaßmann selbst bezieht „Order" dann aber vor allem auf das Amt und das Amtssystem mit den Sakramenten als dessen Korollarien, insoweit sie in bestimmten Traditionen eng mit dem Amt verknüpft werden. Dies nun scheint mir wiederum eine Verengung, die nicht der Vorgeschichte der Ideen von „Faith and Order" entspricht.

2 Vgl. Anderson, Faith and Order Papers, First Series, No. 31, S. 10: Es gehe um „Order, i.e. questions of Order, not of preferential practice but of matters of discipline with regard to the Ministry, the Sacraments, Marriage and Christian Life". So konnten z.B. die sieben (!) in Lausanne anwesenden Frauen die Frage der Gleichberechtigung von Männern und Frauen in der Kirche als ein „problem of Order" betrachten, auch abgesehen von der Frage der Frauenordination: vgl. H.N. Bate (Hrsg.), Faith and Order Proceedings of the World Conference Lausanne 1927, New York 1928, 323. Für Anderson gehörten „the one discipleship" und „the common experience of faith" zu den Zielen der Bewegung: F&O Papers, 1st Series, No. 20, 34.

3 J. Tillard, *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis*, in: G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. 1979, 216-225. Tillard bezog sich damals aber kaum auf die Praxis-Aspekte des kirchlichen Bekennens und Lehrens.

4 Vgl. *By-Laws of the Faith and Order Commission*, in: David M. Paton (Hrsg.), Breaking Barriers. Nairobi 1975, London/Grand Rapids 1976, 402: „The aim of the Commission is to proclaim the oneness of the Church of Jesus Christ and to call the churches to the goal of visible unity in one faith and one eucharistic fellowship, expressed *in worship and in common life in Christ*, in order that the world may believe" (meine Hervorhebung).

5 Vgl. H.N. Bate (Hrsg.), *Faith and Order. Proceedings of the World Conference Lausanne*, Garden City/New York 1928, 37. Der Themenausschuß hatte, laut dem Bericht von Bate in Lausanne, 1923 und 1925 vier Themenbereiche vorgeschlagen: „... the Church, the Creed, the Ministry and the *Christian Moral Ideal*. The fourth of these topics and statements, as belonging rather to the sphere of the Conference on Life and Work, was felt to be excluded from the purview of the Conference".

6 Ich beziehe mich für den katholischen Katechismusentwurf auf den im Dezember 1989 sämtlichen Bischofskonferenzen und vielen Fakultäten unterbreiteten englischen Text, woran seit Sommer 1990 weitergearbeitet wird. Für den Text von Glauben und Kirchenverfassung beziehe ich mich auf die zweite Fassung von „Den einen Glauben bekennen", die im Sommer 1991 veröffentlicht wurde und die als eine Vorlage für die Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung 1993 dienen wird. Es geht mir dabei nicht um inhaltliche Unterschiede in der Ausarbeitung der Lehre — beide Texte sind ja noch provisorische Entwürfe, und es sind im römisch-katholischen Entwurf sicher noch viele wenigökumenische Auffassungen anzukreiden —, sondern um strukturelle Unterschiede im Glaubensbegriff und im Begriff der Lehre, die man bei der Weiterarbeit im F&O-Programm bedenken sollte. Die intern-katholische, aber sicher auch ökumenisch wichtige Frage, inwieweit ein universaler Katechismus der Weltchristenheit überhaupt dienen würde und welche Autorität ein derartiger Text je erreichen könnte, bzw. erzielen müßte, klammere ich dabei auch aus.

7 *Minutes Accra*, F&O Paper no. 71, 91: „It (the study proposal on teaching authority) intends to focus upon the ways in which the various churches decide or define or proclaim basic teaching about Christian faith and morals in the contemporary situation."

8 Vgl. *Minutes Accra*, o.c., 92-93 und: A. Houtepen, *„Lehrautorität" in der ökumenischen Diskussion*, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 33), Frankfurt/M. 1978, 120-208.

9 So schon Deschner in Bangalore, übernommen von Lima (Tanner), Vancouver (Bericht der Sektion II), Stavanger 1985, Budapest 1989 und auch noch in dem heute vorliegenden Text *„Den einen Glauben bekennen"*, Einleitung para. 22. Es ist sehr zu bezweifeln, ob die drei Merkmale der Einheit (marks of unity), die seit Bangalore immer wieder erwähnt worden sind — Einheit im apostolischen Glauben, Einheit im Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt und gemeinsame Strukturen des kirchlichen Lehrens und Entscheidens — eine solide theologische Basis haben. Sie sind sicher nicht gleicher Rangordnung

und überschneiden sich auch. Das verbindliche Lehren gestaltet sich inhaltlich eben im gemeinsamen Glauben und im geteilten sakramentalen Leben und Dienen der Kirche. So gehören Aspekte des verbindlichen Lehrens auch zum gemeinsamen Glauben (z. B. die Idee des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch – „the faith of the church through the ages" –, wie es zur ersten Richtfrage der Rezeption der Lima-Texte wurde), während andere Aspekte mit zum Wesen des kirchlichen Amtes gehören (z. B. das Verständnis von Episkopé und exousia, die der Frage der amtlichen Autorität unterliegen – vgl. Lima, Amt paras. 15-16 –), wie auch die Fragen der Konziliarität und Synodalität (Lima, Amt para. 27).
In Vancouver wurde der dritte Aspekt andeutungsweise schon etwas breiter gefaßt: „Drittens würden die Kirchen sich über gemeinsame Formen von Entscheidungen und verbindlicher Lehre einigen und in der Lage sein, Gemeinschaft, Partizipation und gemeinsame Verantwortung zu zeigen, die ein heilendes Licht in eine konfliktbeladene Welt werfen könnte" (Walter Müller-Römheld (Hrsg.), *Bericht aus Vancouver 1983*, 72). Anstelle von „Strukturen des Lehrens" wird hier über „Wege" gesprochen, und die Zielrichtung dieses Lehrens sei mehr die Koinonia und das Heil und der Friede der Welt. Das verbindliche Lehren soll ein verbindender Dienst am Leben der Menschen sein.
Es ist äußerst merkwürdig, daß die Studie über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft (jetzt veröffentlicht als *Kirche und Welt*, Frankfurt/M. 1991) bei dieser Aufzählung der „marks of unity" nie eigens erwähnt wurde. Sie hat sich auch selbst bis jetzt zu wenig auf die Einheitsdefinitionen von Neu-Delhi und Nairobi bezogen und sich zu wenig verstanden als eine Studie über „The Discipline of Our Communion", wie es in Bangalore vorgeschlagen wurde.

10 Das Projekt war wohl mit aus den hermeneutischen Studien seit Montreal 1963 entstanden. Vgl. *Accra, Minutes*, 74-82 und 91-95.

11 Z. B. J. B. Cobb, *Varieties of Protestantism*, Philadelphia 1965C; vgl. auch Montreal: P. C. Rodger/L. Vischer (Hrsg.), *The Fourth World Conference on Faith and Order* (F&O Paper No. 42), London 1964, 53.

12 Was lehrt die Kirche heute verbindlich?, in: *Verbindliches Lehren der Kirche heute* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 33), Frankfurt/M. 1978, 208-227.

13 Vor allem von den Anglikanisch-Römisch-katholischen und den Lutherisch-Römisch-katholischen Dialogen, vgl. H. Meyer/H.-J. Urban/L. Vischer, *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn u. Frankfurt/M. 1983, 160-188; 266; 350-353. Auch in dem Orthodox-Altkatholischen Gespräch wurde einiges gesagt über die Autorität der Konzile, ebd. 44-50. Über Unfehlbarkeit, siehe auch den Dialog des Reformierten Weltbundes mit der römisch-katholischen Kirche, ebd. 496f.

14 Vgl. *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit*, Frankfurt/M. u. Paderborn 1990, 131-140.

15 Vgl. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 17, Berlin/New York 1988, Artikel „Katechismus", 710-744.

16 Ebd., G. Bellinger, 741.

17 Vgl. E. Schlink, *Was ist eine dogmatische Aussage*, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, und ders., *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 646 ff.

18 Ibid. para. 3. Eine ähnliche Formel findet sich in der Einleitung zum Dokument *„Den einen Glauben bekennen"*, para. 31. Sie darf also nicht einfach als „römischer Klerikalismus" abgetan werden. Es ist eine spezifische Aufgabe der kirchenleitenden Diener, das Ganze der Lehre treu zu überliefern, keineswegs aber ihr Monopol.

19 Der Text zeigt hier eine zu begrüßende ökumenische Offenheit für die Werte der reformatorischen katechetischen Tradition.

20 Vgl. para. 4001: „This, then, is the mystery of faith professed by the Church in the Symbol of Nicaea-Constantinople (Part One) (sic! Hat es anfänglich Pläne gegeben, sich von diesem Credo leiten zu lassen? AH) and celebrated in its sacramental liturgy (Part Two), so that the life of the faithful may be configured to that of Christ in the Holy Spirit to the glory of God the Father (Part Three). But this Good News, proclaimed by the Apostles and transmitted in the apostolic Tradition, only becomes new Life if it is assimilated and lived through prayer. It is then that we manifestly become ‚a letter from Christ ... written not with ink but with the Spirit of the living God, not on stone tablets but on the tablets of our living hearts' (2 Cor 3,3). This transition from the ‚letter' to the Spirit who gives life (2 Cor 3,6) takes place, precisely through the prayer of the heart. It is through prayer that ‚faith makes its power felt through love' (Gal 5,6) and that liturgy bears its fruit of Life."

21 Hier liegt wohl der größte strukturelle Unterschied zum Text von Glauben und Kirchenverfassung über das Nizänum: Das Leben Jesu mit seinen Jüngern wird dort, wie auch im Nizänum selbst, übersprungen. Dies scheint mir die wichtigste „Defizienz" des Credo überhaupt, die nur durch die Komplementarität der ganzen „regula fidei" in der Alten Kirche korrigiert wurde. Wenn man diesen Zusammenhang wegläßt und das Credo als Bekenntnis isoliert, droht die Gefahr einer monophysitischen Interpretation des Nizänums und der Glaubenslehre überhaupt.

22 Z. B. para. 2701: „Baptism, confirmation and the eucharist are the sacraments of christian initiation. They found the common vocation of all disciples of Christ, the vocation to holiness and the mission to evangelise the world. They confer the graces necessary for life according to the Spirit in this life of pilgrimage straining towards our heavenly home."

23 Es darf hier an die Vorgeschichte des Projekts erinnert werden: die Studie „Rechenschaft über unsere Hoffnung" hatte gerade die Bedeutung des christlichen Engagements für einen lebendigen Glauben stark herausgestellt.

24 „Die Einheit der Kirchen erfordert gegenseitiges Vertrauen. In der vollen Gemeinschaft, die die Kirchen erstreben, muß jede Kirche in der Lage sein, in der anderen die Fülle des apostolischen Glaubens zu erkennen. Dies bedeutet nicht eine völlig identische Auslegung des apostolischen Glaubens. Ein bestimmter Grad der Einmütigkeit ist jedoch erforderlich für die gegenseitige Anerkennung des apostolischen Glaubens, während ein bestimmtes Maß an unterschiedlicher Auslegung des Glaubens möglich ist" (para. 6).

25 F&O Paper No. 100, Geneva 1980.

26 Vergleiche die Bemerkung in der Einleitung über die Bedeutung des Ausdrucks „der apostolische Glaube": „Der Begriff *apostolischer Glaube*, wie er in dieser Studie verwendet wird, bezieht sich nicht nur auf eine einzige festgelegte Formel oder auf eine bestimmte Phase der christlichen Geschichte. Er verweist viel-

mehr auf die dynamische Wirklichkeit des christlichen Glaubens. Der Glaube ist gegründet im prophetischen Zeugnis des alttestamentlichen Bundesvolkes und im maßgebenden neutestamentlischen Zeugnis der Apostel und derer, die zusammen mit ihnen das Evangelium in den Anfängen (der apostolischen Zeit) verkündeten und im Zeugnis ihrer Gemeinschaft. Der apostolische Glaube wird im Bekenntnis, in der Verkündigung, im Gottesdienst und in den Sakramenten der Kirche sowie in den bekenntnishaften Formularen, Konzilsbeschlüssen und konfessionellen Texten und im Leben der Kirche zum Ausdruck gebracht. In ihrem Bemühen um Klärung des Glaubens hat die theologische Reflexion der bekennenden Gemeinschaft immer einen Dienst getan" (para. 7).

27 Vgl. Lima, Amt, paras. 21, 23 und 53a; Vgl. *Episkopé and Episcopate*, F&O Paper No. 102, Geneva 1980; *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière*, Taizé 1976 und A. H. C. van Eijk, *Ecumenical Convergence on Episcopal Ministry*, Bijdragen 47 (1986) 236-265.

STEPHEN W. SYKES

The Laying on of Hands in Succession

Under the particular historical circumstances of the growing Church in the early centuries, the succession of bishops became one of the ways, together with the transmission of the Gospel and the life of the community, in which the apostolic tradition of the Church was expressed. This succession was understood as serving, symbolizing and guarding the continuity of the apostolic faith and communion (paragraph 36 of Ministry in *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper 111, WCC 1982).

The Lutheran also observes with interest that according to Sacramentum ordinis [of Pope Pius XII, 1947] it is the *gloved* hand of the bishop that is involved in the matter of order by being laid upon the head of the ordinand and that there is therefore no direct skin contact of episcopal palm with diaconic pate (A. C. Piepkorn "A Lutheran View of the Validity of Lutheran Orders" in *Eucharist and Ministry*, Lutheran and Catholics in Dialogue IV, P. C. Empie and T. A. Murphy (eds.), Augsburg, Minneapolis 1979, 212).

The capacity of the ecumenical movement to fail to tackle essentially crude questions, bluntly put, should not be underestimated. In the matter of episcopal ordination, however, Anglicans and Lutherans have repeatedly been unable to resolve the issue put with such ironic force by Professor Piepkorn. The difficulty is that some Lutheran bishops, or their equivalents in offices of *episkope* with other titles, do not stand in historic succession in this precise (and crude) sense, that there is no physical continuity of touch between them and (so it is presumed) the apostles. Moreover, this admitted lack of *physical* continuity is then justified by a *theological* doctrine, which asserts that such continuity is not necessary, or indeed may actually reflect a false doctrine of the ministry and sacraments. This is a disputed question between different Lutheran theologians. But because there is full agreement on those matters deemed both necessary and sufficient for the purposes of church communion, in accordance with CA VII, Lutherans as a whole are bound to hold that physical continuity cannot be a church dividing matter.

But for Anglicans, Roman Catholics and the Orthodox the matter is otherwise conceived. Their traditions define with some precision (though in differing ways) who is to be accounted a true bishop, and in each case one element is that the person shall have been duly ordained by other persons who are themselves bishops. This element is a necessary, though not

sufficient condition for the lawfulness of the rite of episcopal ordination. Thus it is possible to relate lawful ordination to a variety of other likewise necessary conditions, for example that the bishops performing the rite be currently in communion with the Bishop of Rome or other designated focus of unity, implying in each case doctrinal allegiances. Thus the actual ritual of laying-on of hands in historic succession can come to have a fully articulated theological context and be seen as an integral part of a Church's witness to the truth.

The Anglican case, however, is distinctive. For here what is required is not that the consecrating bishops shall be in communion with the Archbishop of Canterbury, but that the bishops' orders be of a church whose orders are recognised and accepted by that Anglican Church. Thus, for example, someone ordained bishop or priest in the Roman Catholic or Orthodox churches could participate as bishop or priest in Anglican ordinations, despite the fact that his ordination was by a bishop or bishops not in communion with the See of Canterbury. Similarly a bishop in the Church of Sweden, whose orders are recognized and accepted by the Church of England, may participate fully in the consecration and ordination of a bishop of the Church of England (as, indeed, my revered teacher Bishop Krister Stendahl did in my own consecration). *It is Anglicans, therefore, who have the singularly difficult task of identifying what is common to the orders of a Lutheran Bishop in historic succession (but not one out of that succession), a Roman Catholic Bishop, an Orthodox Bishop and the Bishops of the Anglican Communion.* All these Churches have as yet unreconciled theological differences. Anglicans cannot therefore claim that the supposed fact of historic succession is supported by mutual agreement on the content of the faith. Least of all is there mutual agreement on the theology of the episcopate. It is for this reason, as has been repeatedly observed, Anglicans appear to isolate the validity of the episcopate from agreement in doctrine, and constantly seem to be defending a singularly crude doctrine of sacramental causality, sometimes known as the "pipe-line theory".

A note on pipe-lines

There is some danger in being merely scornful of the notion of a pipe-line. A pipe-line is a physical means of conveying something from one place to another, and the notion of means or instruments is explicitly defended in CA V. Here God is said to give the Holy Spirit through the ministry of the Gospel and of the sacraments "as through means". Article

XXVII (of the Thirty-nine Articles of the Church of England), moreover, speaks of baptism as a "sign of regeneration whereby, as by an instrument, they that receive baptism rightly are grafted into the Church".

Three problems arise in the application of the metaphor of an instrument to ordination. The first is whether ordination is to be conceived as sacrament like baptism. Then, secondly, the physical connotations of the conveyance of a substance to the soul of the ordained are plainly questionable (but are also a classic controversy in sacramental theology). Finally it is open to historical question whether the pipe is literally unbroken from the days of the apostles until now. Each one of these raises a different issue, but none of them is absurd. Anglicans would do well to avoid both accusing each other of holding pipe-line theories and allowing themselves to become defensive, without examining the separable matters at stake.

Is ordination a sacrament?

Anglicans do not know the answer to this question. Article XXV ("Of the Sacraments") states clearly that there are two certain sacraments ordained by Christ, namely baptism and the Lord's Supper. The other five are listed as "commonly called Sacraments", but are not on a par with the two sacraments because "they have not any visible sign or ceremony ordained of God". Consequently they are not to be counted as "Sacraments of the Gospel". It is a further complication that some at least of the five are held to be the consequence of a corruption in the way the church interpreted the teaching of the apostles.

Anglicans, therefore, have no determinate list of the number of Sacraments. The concept of sacrament, indeed, is necessarily governed by the fact that only two are accounted certain "Sacraments of the Gospel". Of these it is indubitably the case that:

> they be certain sure witnesses and effectual signs of grace, and God's good will towards us, by which he doth work invisibly in us, and doth not only quicken, but also strengthen and confirm our faith in him

and that:

> in such only as worthily receive the same they have a wholesome effect or operation: but they that receive them unworthily purchase to themselves damnation, as Saint Paul saith.

Ordination does not easily conform to this understanding, partly because the recipients of the sacraments are spoken of without qualifi-

cation as "us", whereas in the case of ordination (as of matrimony) not every Christian would be included.

On the other hand there is every reason to say that it is a matter of no very great moment whether ordination is regarded as a sacrament, or a sacramental action like a sacrament. The evidence of the BCP Ordinal's continuity with earlier rites of ordination, which were definitely conceived as sacraments, is strong. Like Lutherans Anglicans believe that God himself instituted the ministry (CA V), and that through prayer and the laying on of hands God himself gives the Holy Spirit. Furthermore when the ordinations of Anglicans were declared by Pope Leo XIII to have been and to be "absolutely null and utterly void" (Apostolicae Curae, September 13, 1896), the Archbishops of Canterbury and York replied in terms of their form, matter and mention, in accordance with classical sacramental theology. Theirs is, to be sure, designed to be an *ad hominem* argument, one of whose functions is to show that on the criteria used for condemning Anglican orders other Catholic sacraments also stand condemned as uncertain. For Anglicans, then, the issue of the number of sacraments is entirely open, once it has been conceded that only two are generally (that is, universally) necessary to salvation (see the Catechism of the *Book of Common Prayer,* and the Homily on "Common Prayer and Sacraments" in the Second Book of Homilies (1563).

Is there a sacramental "character" in ordination?

According to the sacramental teaching of the Council of Trent in its Decree on the Sacraments, "if anyone says that in three sacraments, namely, baptism, confirmation and Order, a character is not imprinted on the soul, that is, a kind of indelible spiritual sign by reason of which these sacraments cannot be repeated, *anathema sit*". The physical connotations of the metaphor of the "imprinting" of a "character" are not in the least supported by the form of expression, "a kind of indelible spiritual sign". All that is affirmed is that something occurs at baptism, confirmation and ordination which cannot occur again. That "something" is further spoken of as the conferring of grace *ex opere operato* ("by the performance of the rite alone"). Anglicans have recently adopted the language of character, though without thorough explanation. In relation to ordination it would be enough to affirm that grace is received, and that ordination would never be repeated. Of the phrase *"ex opere operato"* Anglicans would be wary. Richard Hooker, the main Anglican apologist for the Elizabethan settlement, argued that the sacraments had no vital force in themselves as physical instruments. What the recipient of a Sacrament received by way of grace, would be received from God himself the author of the Sacrament. He spoke of sacraments as "moral instruments of salvation, duties of service and worship" (*Laws of Ecclesiastical Polity,* Book V, lvii, 4). It is the work of God to create grace, and He alone does it through His Holy Spirit, but in association with the humanly administered sacrament. This argument, Hooker claims, is characteristic of the school of Bonaventure; one might add that it has more of the personalist flavour of contemporary Roman Catholic theology for which, too, the phrase *"ex opere operato"* is obscure and difficult.

The essentially spiritual character of the sacramental effect of ordination, can be rendered, conformably with the Tridentine statement, in terms of a unique event in the history of salvation, when this person, at this time, declares him or herself to be fully committed to – that which the sign signifies (that is, God's gift of ordained ministry in His Church). It is a fact that God promises the strengthening power of the Holy Spirit to such a person. What God has then and there done by His Holy Spirit is and remains a fact, irrespective of subsequent history. The Church signifies its acceptance of this fact by not re-ordaining such a person, even if that person were to lapse.

What would be the significance of a break in a historical chain of ordinations?

A recent report, *Episcopal Ministry* (The Archbishops' Group on The Episcopate, Church House Publishing, London, 1990), claims that "succession is an inseparable part of the Church's life, for it is the vehicle of continuity" (36). The visible succession of bishops was found to be, so the report continues, "a means of safeguarding the authenticity of the preaching of the Gospel". (It is notable that the report does not use the stronger term "guarantee" which was explicitly denied by the BEM document on the Ministry (paragraph 37), confining itself to the terminology already quoted above.)

Nonetheless the report goes on strongly to hint that the visible succession was unbroken, citing Irenaeus' assertion that the apostles appointed successors, and the existence of a list of bishops to his times. That this claim is evidence for the fact that Irenaeus in 170 AD attached importance to the visible succession is incontroversible. But the interpretation of that evidence is open to doubt. It is well known, for example, that the name of the bishop said to have followed Linus (next after Peter) is a probable

misreading of a Greek adjective, anencletus (= unimpeachible, so Titus 1:6) and turned into a bishop's proper name (Anacletus or Cletus). Even Clement of Rome's earlier claim that the Apostles had appointed bishops from their first converts is supported by a misquoted reference to Isaiah (60:17), "I will appoint their bishops in righteousness". (These points are discussed in R.L. Fox, *Pagans and Christians;* Penguin, London, 1986, 498f.) The documentary evidence for these claims is simply lacking, and it is undeniable that they have the tone of classic legitimations of authority, which typically offer support to structures of leadership by reference to supposed divine origins.

What weight can the claims for historical succession bear? In Christian theology generally it is the case that facticity matters. That is to say, for example, part of the assertion that Jesus died for the sins of humanity entails the claim that there was a day when a person named Jesus died. But the historical warrant for even of so major a datum, may have to consist in not indisputable evidence. The matter is better put in relation to disproof. The Christian may have to rest content with the knowledge that attempts to falsify the existence of Jesus have so far failed. The general reliability of the gospel accounts of his life, teaching and death, includes the possibility that any one particular event under consideration may not have occured as recorded. If it is said, however, of one particular event that its facticity is integral to the total claim made for the Christian faith, then the attemps at verification are bound to be greater.

A case of this kind arises, for example, in relation to the narrative of the empty tomb. If faith in the resurrection entails the fact that Jesus' body physically rose from the tomb, then the narratives containing that account are bound to be subject to greater pressure. In this case a verdict of "general reliability" will not suffice.

Thus in relation to the importance of visible, historic succession, the question turns on what precisely is claimed to stand or fall with the supposed fact that bishop succeeded bishop in unbroken sequence. If the consequence of breaking the sequence at that time would have been that a gift of God to His Church would be irretrievably lost, then it would be necessary to assure ourselves that the narrative which claimed historic continuity were correspondingly reliable. The crucial question, therefore, turns out to be theological, not historical. It is the *theological* claim for the consequence of visible, physical succession which has to be clarified.

At this point Anglican theologians have occasionally engaged in somewhat elusive circularity. In effect they presuppose a strong doctrine

of orders which would be true were the church united, and then urge it as a remedy for uniting the church, appealing to the historical lists as a warrant. Reference to the theology of Cyprian plays a prominent role in this procedure, since his doctrine was that valid orders are an organ of the Church's corporate life. As Arthur Michael Ramsey argued in his influential work, *The Gospel and the Catholic Church* (London, 1936):

> A whole-hearted return to the Cyprianic view will enable, and does enable Apostolic succession to be understood more widely. This view insists that valid orders depend upon the Church's life, and that authorization by the whole church is an integral part of their validity. And a corollary of this view is that, while the orders of the Protestant bodies are gravely deficient, the meaning of the historic orders themselves is maimed by the divisions in historic Christendom, and the restoration of outward unity is needed in order that the full meaning of orders may be seen (219).

There is no account, however, of the alleged "deficiency" of the orders of Protestant, which is all the more remarkable since "validity" of the Church's orders is said to depend on "authorization by the Church as a whole".

Anglicans are obliged to acknowledge that their maintenance of the historic episcopate at the Reformation did not guarantee the unity of the church, in doctrine or in corporate life. What, then, did the preservation of historic succession at that time maintain, which justifies the description of protestant orders as "gravely deficient"? It would not be enough to say merely that what was deficient was simply the fact of not being ordained in succession. It is the consequence of this fact which demands explanation.

Conferring of Holy Orders in Recent Ecumenical Discussion

The welcome formulation and reception of the Meißen Agreement (1991) between the Church of England and the Federation of Evangelical Churches in the German Democratic Republic with its member churches, and the Evangelical Church in Germany and its member churches leaves a serious and unexplained theological anomaly. Whereas on the one hand the churches acknowledge each other without qualification as belonging to the One, Holy, Catholic and Apostolic Church of Jesus Christ, on the other hand Anglicans explicitly fail to acknowledge that the ordinations of the evangelical churches "confer holy orders". The regulation relating to ordinations contains an open acknowledgment of this fact:

> A participating bishop or priest may not by the laying on of hands or otherwise do any act which is a sign of the conferring of Holy Orders. He may take part in a separate laying on of hands as an act of blessing.

The German text at this point is instructive. There must be no act "welcher als Zeichen der Übertragung des anglikanischen Priesteramtes (Holy Orders) gilt". The translation of "Holy Orders" by the phrase "anglikanischen Priesteramtes" alerts the German reader to the lack of agreement. The phrase rings oddly in Anglican ears also since from an Anglican theological point of view a priest is ordained into an office in the Church of God, not in the Church of England or other Anglican body.

The declaration fails to explore the issue further. It is agreed by both parties that a priest or minister is ordained to preach the Word of God and to administer the sacraments of baptism and eucharist. The declaration acknowledges that these tasks are carried out authentically (authentisch) and duly *(recht)* in each other churches. If then an authorized evangelical minister carries out these tasks, in accordance with the declaration, what distinguishes him or her from an anglican priest? What are the "Holy Orders" which are said not to be conferred in the ordinations of such ministers?

The difficulty remains unclarified in the impressive document, *Towards Full Communion Between the Episcopal Church and the Evangelical Lutheran Church in America,* released on Epiphany 1991. The strength of its report lies in the thoroughness of its treatment of the history of the Lutheran Churches in relation to episcopal ministry. Moreover it reaches agreement on the basis of the statement that "both churches agree to recognize the full authenticity of existing ministries". Lutherans are specifically assured that future bishops ordained in accordance with the proposed concordat will have powers that they do not now have (paragraph 78). Nonetheless the concordat appears to undermine this proposition by speaking of "eventually fully integrated ministries", and by proposing to suspend, rather than to work within the terms of a canonical restriction on the Episcopalian side defining true bishops, priests or deacons to those who have been ordained "by bishops who are themselves duly qualified to confer Holy Orders" (The Concordat of Agreement, paragraph 5). It is to be hoped that this procedure will not cause difficulty, particularly in the light of the fact that the previous paragraph expressly asserts that "the Episcopal church hereby recognizes now the full authenticity of the ordained ministries presently existing within the Evangelical Lutheran Church in America" (paragraph 4).

If the point continues to be controversial, however, the reason will be that the well-known and frequently expressed Anglican difficulties have not been confronted about the work of the Holy Spirit in relation to the factual or allegedly factual character of visible historical succession. Is it the case that some power or gift is only conferred if it is conferred by those who stand within the historic succession? If that is the case, then it would matter very much indeed that one should seek the sacramental ministrations only of a priest reliably known to have been ordained by a bishop within the historic succession; or if that is to put the point too individualistically, by a bishop within a church known to have sustained without deviation or lacuna the historic succession.

An Example of Anglican Anxiety

It has been frequently observed that the Anglican development of a theology of Holy Orders has been strongly, and even unduly influenced by the Papal declaration that "ordinations carried out according to the Anglican rite have been and are absolutely null and void" (1896, in the Bull *Apostolicae Curae*). The papal Bull elicited in the following year a scholarly response from the Archbishops of Canterbury and York. As already noted that reply contains some serious argumentation to the effect that by the papal criteria themselves the ordinations of the Roman and oriental churches stand similarly condemned. It remains the case, however, that by working within the medieval and Tridentine framework of matter, form and intention the Archbishops' reply strongly inclined Anglican theology into the then existing Roman Catholic theological categories. It ought, however, to be noted also that their reply reaches the important conclusion that "it is clear enough that we cannot everywhere insist very strictly on that doctrine about a fixed form and matter; inasmuch as all Sacraments of the Church, except Baptism, would in that way be rendered uncertain" (paragraph X, in *Anglican Orders* (English), London, SPCK, 1932, 34).

That the matter continued to be a cause of serious anxiety is evident from the publication in 1944 of a booklet entitled, *The Question of Anglican Orders,* Letters to a layman, by the wellknown liturgical scholar, Dom Gregory Dix. The basis of those "letters" is an attempt to dissuade a troubled Anglican from being received into the Roman Catholic Church out of anxiety about the "validity" of Anglican Orders. To this issue Dix turns all his formidable knowledge of the history of the ordinal to demonstrate a miscellany of claims; that Anglicans do not hold the Protestant

doctrine of the Church, that the theology of Cranmer, despite being Protestant, is of no importance for the interpretation of the Anglican ordinal, and that the ordinal in all its essentials indubitably confers Holy Orders as that has been understood within the terms of the great variety of ordinals used without anxiety or question in the history of the church.

At the end of the book Dix turns to the other implicit target of his polemic, the proposals to unite Anglican and Protestant ministries in the Church of South India. He wrote:

> If these proposals were put into practice, the whole ground for believing in the Church of England which I have outlined would have ceased to exist . . . We should have a choice of wilderness in which to serve the Lord (92-3).

This conclusion became inevitable, he held, because the Church of England has taught the essentials of the Catholic faith and ministered the essential Catholic Sacraments, and that its Orders are not the new invention of sixteenth century reformers, but are fully Catholic in terms of matter, form and intention.

One feature of Dix's argument with his correspondent is of particular interest. This was on the issue of anxiety of whether he truly belongs to the Body of Christ, and has received valid sacraments. To this Dix bluntly replies, "You were baptised", according to an (Anglican) rite, "quite certainly valid on any showing" (36). Even if by some unimaginable accident the form was not valid in every particular, he was still baptised "by desire" (the category of valid baptism proposed by the ancient church for catechumens who died before being baptised). Even if the correspondent's communions at Anglican altars were invalid they were still received in good faith, and God would give His grace "with" them, if not "by" them (37).

The importance of baptism in relation to the assurance of salvation had already been highlighted earlier in the Archbishops' reply of 1897. The complete certainty we have as both to form and matter of this sacrament, they argued, is appropriate to the importance of entry into the Church. Moreover, if there is pressing need it can be administered by anyone. The implication is plain. The issue in relation to the validity of Orders is not one of personal salvation, nor even of the conferring of grace through the sacramental ministrations of those whose Orders, for whatever reason, may be technically invalid. The doctrine of divine generosity is to be invoked in such cases. "God", says Dix, "would not deceive you by a sort of technical trick, because He is not that sort of God" (37).

Why then did Dix oppose the South India development so fiercely? The answer lies almost certainly in the issue of truth which he places at the start of his book, and to which he returns at the end, the alleged antimony between the Catholic and the Protestant understandings of justification and the consequent deformation of the Protestant doctrine of the Church by an erroneous teaching about faith. He bluntly stated that on the issue of justification: "At present Anglicanism and Protestantism stand on opposite sides of this great division of thought" (92). That being so, it would be, in his view, a betrayal of the truth to ally Anglican priesthood with Protestant ministries. What would be at stake would not be the salvation of individual members of the churches, which would be secure in God's generous hands as a consequence of valid baptism and the conscientious seeking of God's grace. Rather there would be, through the failure to testify to the truth, a long term deformation of the Church, with consequences for its whole life in society and, inevitably, for its members. It is this which Dix believes to be a valide cause of anxiety.

Holy Spirit, Baptism and Ministry in the Church

The basic issue of ordination is whether or not the church in which it takes place is able to rely on God's promised gift of His Holy Spirit as empowering the ministry of the ordained person. The older type of theology referred to this as "the conferring of grace". According to the Archbishops' reply to Pope Leo XIII, the formula used in the 1550 Book of Common Prayer ("Receive the Holy Ghost" etc.), together with the laying on of hands, "confer the general faculties and powers of priesthood, and as is generally said, imprints the character" (paragraph XV, 44). The more modern mode of expression, followed by BEM, is to speak of the ordained ministry as one of a variety of charisms. The call of a person to ordained ministry entails the recognition by the Church that a charism has already been given. Ordination itself is therefore, not the conferring of the Holy Spirit *tout court*. That is bestowed, in its fullness, in baptism together with membership of the Church.

Why then is the Holy Spirit invoked in ordination? Why, for that matter, is the Holy Spirit invoked in confirmation, or at any other time in the life of the Christian in the normal practice of prayer? One answer at least is unacceptable, namely that the Holy Spirit is given quantitatively in accordance with the dignity of the minister – less in the case of lower ranks, more in the case of bishops and higher dignitaries. If we take the case of a simple Christian's devout prayer that God will help him or her in some opportunity or difficulty, we can have no doubt that the prayer is heard and answered. The issue is relevant, of course, to those who hold

that certain ordained ministries are "invalid", in the sense that they are not duly authorized by the Church. It may nonetheless be the case that they are blessed by God and fruitful, on the basis of simple prayer.

What distinguishes authorized from unauthorized ministry, therefore, has to do with churches as a whole, and with particular persons only in so far as their ministries are constrained by the failures of the Church as a whole. This is consistent with Dix's argument, and with a long tradition of (somewhat condescending) Anglican acknowledgement of "God's uncovenanted mercies" to non-episcopal ministries.

If, therefore, a church as a whole reaches the conclusion that nothing is seriously deformed in the doctrine and sacramental practice of a church from whom it has been separated, and if it believes that it can discern the fruits of God's Holy Spirit in the ordinary ordained ministry of that church, there is no other impediment which ought to deter it from recognizing that the ordained ministry of that church is authentic, in the sense that the grace of the Holy Spirit is truly given in its ordinations. The conditions are, however, serious. Dix's objection was to a fundamental feature of Protestant theology. Although his account of justification by faith in Luther and Calvin is, by modern standards, deeply flawed, nonetheless his method is correct. If a church, for example, believes that another church teaches a false or inadequate doctrine of the eucharist or of the priesthood, then the consequential deformation of ordained ministry is the ground on which it would be right to refuse to recognize that ministry as authentic. It would not make sense, however, to say that although in all essential points the doctrines were satisfactory, nonetheless the ministry was "invalid" because the Holy Spirit was not conferred at ordination.

Ordinations are rituals of the church, in which what the church itself stands for comes to public expression. The proper procedure for determining what the various elements of those rituals signify is to examine the theology which is implied or expressed in what is said and done. A church which is dissatisfied with its rituals is perfectly free to change them in order to bring them more closely into accord with its fundamental task of observance to the gospel. This, in fact, is the only plausible way of construing (and of criticising) the astonishing variety of such rituals in the course of Christian history.

No-one can say with absolute certainty that a given ritual of ordination perfectly fulfils all the requisite criteria in such a manner that all those ordained in that way receive all the empowering for ministry which they need. Such presumption fundamentally contradicts the nature of the Church's relation to the Holy Spirit, whose generosity knows no human

bounds. The requirement of the Church which is pertinent to ordination is that it fully and wholeheartedly commits the ordinand to the truth of the gospel and to the due administration of the sacraments. When Churches, such as those of the Anglican and Lutheran communities, have, after long, careful and mature study, reached the conclusion that their respective understandings of the gospel and their practice of the gospel sacraments are those of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church, then, on this argument, their ordinations lack nothing essential and are capable of reconciliation without further hesitation.

From this point of view the reservations of the Meißen declaration, though understandable in terms of the Anglican history we have examined, are in need of further exploration and elucidation. Anglicans have the obligation to explain, on the basis of the theology of their own ordinals, what it is that is deficient in the evangelical churches' theology. It is not sufficient to say, merely, that the historic chain has been broken. The crude question, what, if anything, is lost thereby, has to be faced.

GEOFFREY WAINWRIGHT

In Favour of a Perichoretic and Peripatetic Episcopate – Perhaps . . .

Günther Gaßmann has devoted considerable scholarly attention to the office of bishops in the church. In *Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie* (1964), he found ecumenical promise in the traditional Anglican view – recently reasserted over against a narrower Anglo-Catholicism – that the "apostolic succession" and "historic episcopate" belonged to the "fulness of the church" in a way which made them desirable but did not unchurch bodies that had through force of circumstances lost them. In *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937* (1979), he demonstrated the influence of the Chicago-Lambeth Quadrilateral of 1886-88 upon early work in Faith and Order and the models of unity current therein, necessarily taking note of the fourth side in that ecumenically intended piece of Anglican geometry: "the historic episcopate, locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the unity of his church." In good Lutheran fashion, Gaßmann attached particular importance to the maintenance of faith and doctrine as a task of the bishops. I shall take that function for granted as I seek to locate the episcopal ministry in the "structures of communion" that the ecumenical movement is seeking to recognize and establish among the denominational churches on their way from separation to unity.

The denominational church in which I was brought up – the Methodist Church of Great Britain – does not have bishops. While I remain an ordained presbyter of that church, I nevertheless acquired a theological, and even personal, appreciation for episcopacy through my developing ecumenical education and experience, first with Anglicans, then with Orthodox, and finally with Roman Catholics. Admittedly, I never swallowed the rather naughty argument that bishops must belong to the *esse* of the church, since it was obvious on empirical evidence – so the argument went – that they did not belong to its *bene esse.* No, the attraction resided rather in the claim that bishops signified the unity and continuity of the church in time and space. As a part-author of the Lima text on *Baptism, Eucharist and Ministry,* I was quite happy that non-episcopal churches should be challenged to see "the episcopal succession as a sign,

though not a guarantee, of the continuity and unity of the church" – and I remain disappointed that the Roman Catholic and Orthodox responses to BEM, each from opposing sides in a mutual schism, should nevertheless want to affirm a "guarantee".

Part of the theological attractiveness of the episcopate consisted in the prima-facie appropriateness of "one bishop in one place" – even though the various existing episcopal communions all had somewhat shamefacedly to account for such phenomena within their own ranks as suffragan bishops, overlapping jurisdictions, and prelates *in partibus infidelium.* One heard less about the principle – which I soon discovered to be a canon of the first ecumenical council of Nicea – that bishops should not be "translated" from one see to another. Intended no doubt in the first place as a safeguard against clerical careerism, this principle could also be valued as a further factor of unity and continuity, for it symbolized – on the part of the Good Shepherd's chief stand-ins (John 10:11; 1 Peter 2:25, 5:1-4) – the permanence and totality of their commitment to the flock entrusted to them.[1]

Since, in the century of the modern ecumenical movement, so little progress – sacramentally, structurally, canonically – has been made towards unity by episcopally ordered denominational churches either among themselves or with non-episcopal churches (whereas many non-episcopal churches have managed to enter into organic unions), it occurred to me that it might be rather better if at least some features of the factual multiplicity of bishops in one place (both within and among the denominations) and their common readiness to move on "from see to shining see" (as it were) could be more positively appreciated – with happy results for the unity and mission of the church of God both within the existing denominations and in the relations among them. In particular, one may ask – perhaps in a fanciful mood – whether the unity appropriate to a local church could be suitably signified by a synchronic perichoresis of several bishops rather than a single bishop; and whether the mission of the church – which is both a condition and a purpose of its unity and continuity – would gain more from a diachronic peripateia of bishops than from the stability of location which in canonical principle marks their ministry. Let us then look at the options for circuminsession and itinerancy.

I. Seating arrangements

How many bishops may sit on one throne? Or how many thrones may be set up in one place? The answer is often made to depend on the solution offered to the historically obscure, and therefore controversial, question of the origins of the episcopate which are viewed as somehow normative. In his classic essay on "The Christian Ministry", the nineteenth-century Anglican New Testament and patristics scholar J. B. Lightfoot sketches the two main types of theory even while indicating his own preference: "If bishop was at first used as a synonym for presbyter and afterwards came to designate the higher officer under whom the presbyters served, the episcopate properly so called would seem to have been developed from the subordinate office. In other words, the episcopate was formed not out of the apostolic order by localization but out of the presbyteral by elevation; and the title, which was originally common to all, came at length to be appropriated to the chief among them."[2] We shall return to this later in so far as it is a matter of bishops as successors to the apostles. But if there was an original plurality of presbyter-bishops in one place, there would be primitive precedent for something like a perichoretic episcopate.

Theologically, the case for a single bishop in each place is usually made to rely on St. Ignatius of Antioch, by whose time in the early second century a "monarchical episcopate" was clearly the pattern at least in Asia Minor. In all his letters to city churches (except in the letter to Rome, where the omission may or may not be significant), Ignatius knows and takes for granted that there is only one bishop in their community. And the bishop he calls "a type of the Father" (letter to the Trallians, 3:1). Various analogies are drawn or links made between the bishop and God the Father in others of Ignatius' epistles also: in the letter to the Magnesians the Father is called "the bishop of all" (3:1), while "the bishop presides in the place of God (*eis topon theou;* or as a type, *typos,* of God)" (6:1); according to the letter to the Smyrneans, "it is good to know God and the bishop" (9:1). Yet the picture is not without nuances: a church is to be subject to the bishop "as to Jesus Christ" (Trallians 2:1) and Ignatius' own church is "bishoped" by Jesus Christ in his absence (Romans 9:1), whereas usually it is the deacons who stand in analogy to Christ (Magnesians 6:1; Trallians 3:1; Philadelphians 5:1); the bishop is equated with "the command of God" (Trallians 13:1), but so are deacons (Smyrneans 8:1); and Ignatius, himself a bishop, refers to deacons as his "fellow servants" (Magnesians 2:1; Philadelphians 4:1; Smyrneans 12:2), though

deacons are to be subject to the bishop (Magnesians 2:1). While presbyters usually appear to outrank deacons, the presbytery finds its analogy, not with Christ, but merely with the college of the apostles (Magnesians 6:1; Trallians 2:2; Smyrneans 8:1). Yet the presbytery is often mentioned in close, if apparently subordinate, relation with the bishop: thus "your justly famous presbytery, worthy of God, is attuned to the bishop as the strings to a harp" (Ephesians 4:1). Deviant church members are to return to "the unity of God and the council of the bishop [i.e. the bishop and presbytery, *eis henoteta theou kai synedrion tou episkopou*]" (Philadelphians 8:1); and the "one eucharist" is aligned with the "one bishop with [*hama*] the presbytery and the deacons my fellow servants" (Philadelphians 4:1). All this suggests that, even in line with Ignatius, various possibilities are open – in appropriate circumstances – for analogical relationships between the structures of ministry and the Godhead, not merely "one bishop because one God and Father".

One such set of circumstances is evoked by the Fourth Lateran Council of 1215, though the solution offered by the ninth canon resides not in a plurality of bishops but in the appointment of "vicars" to the one "ordinary":

> Since in several regions people of different languages, having one faith but different rites and customs, are living intermingled within one city or diocese, we strictly order the bishops *(pontifices)* of these cities or dioceses to appoint suitable men who according to different rites and languages may celebrate the divine service for these people, administer the sacraments to them, and instruct them through word and example. However, we strictly prohibit that there be several bishops *(pontifices)* in one city or diocese, for a body with several heads is like a monster. But if it is urgently needed for the reasons indicated, let the bishop *(pontifex)* of the place, after mature deliberation, appoint a catholic "president" or "prefect" *(praesulem)* of their nation, constituting him a vicar *(vicarium)* in the said matters, in all things obedient and subject to the ordinary.[3]

The Second Vatican Council went much further in accommodating the needs of "distinct churches or rites" inhabiting the same territory. The decree *On the Eastern Churches* reads in part:

> Attention should everywhere be given to the preservation and growth of each individual church. For this purpose, parishes and a special hierarchy *(propria hierarchia)* should be established for each where the spiritual good of the faithful so demands. The ordinaries *(hierarchae)* of the various individual churches which have jurisdiction in the same territory should, by taking common counsel in regular meetings, strive to promote unity of action. Through common endeavour let them sustain common tasks, the better to further the good of religion and the more effectively to safeguard clerical discipline.[4]

In addition to common counsel and common action, the various churches and their "special hierarchies" are of course united by "the same faith", "the same sacraments" – and the fact that they are "equally entrusted to the pastoral guidance of the Roman Pontiff, the divinely appointed successor of St. Peter in supreme governance over the universal church" (*OE* 2-3).[5]

Now the question arises as to whether this pattern could not only apply to communities of different cultural expression and liturgical and spiritual heritages within the existing Roman Catholic Church but could also be extended to different confessional *typoi* (to use the model made famous by Cardinal Willebrands[6]) within a reunited church. In particular, could a pattern of episcopal ministry be evolved that would signify and serve a unity of "all in each place", as Lesslie Newbigin insists full Christian unity must be, and not merely a unity of "all of each kind"?[7]

Let us return to Ignatius of Antioch with the thought that the Godhead might provide a more flexible model for the episcopate than a simple analogy between the one bishop in each place and the one God and Father. Why not a perichoretic episcopate reflecting the mutual indwelling of the persons of the Trinity – a doctrine which, of course, Ignatius did not know in its fully developed form? If it were desired to reflect the "monarchy" of the Father within the Trinity, there might be a *primus inter pares* among the bishops in each place. Since the Father is eternally the *fons divinitatis,* it might be thought appropriate that such a presidency within each local perichoretic episcopate should be a permanent position – "for life", as it were. On the other hand, even the persons of the Trinity seem to have allowed themselves a variable prominence within the history of salvation and of the church, so that a "rotating" presidency among the bishops in each place would not be excluded. This would become easier if, as I am about to argue, there is also a case to be made for a peripatetic episcopate. Meanwhile it needs to be acknowledged that a perichoretic episcopate could not stand alone as a statement of cross-cultural and confessionally reconciled unity among Christians in each place: there would need to be ample opportunity for spiritual fellowship, sacramental communion and joint action among the mutually open communities represented by the council of bishops in each place.

II. Tours of duty

The "transition", if such there was, from apostolate to episcopate is historically one of the most obscure passages in the first century or two of the church's life. There is no direct evidence concerning the events or moves which allowed, by the time of Hegesippus and Irenaeus, bishops of the great sees to be perceived as somehow standing in "succession" to the apostles.[8] It is unwise to build too much theologically on any historically reconstructed base. But those who set most store by some kind of apostolic succession in the episcopate tend – while recognizing the strictly unrepeatable privilege of the apostles in being among the first witnesses to the risen Lord – to maximize the points of contact between the apostles and the bishops. No one denies that each generation needs the continuing proclamation of the crucified and risen Lord in harmony with the apostolic gospel. Evangelization, and (why not?) *itinerant* evangelization, should therefore figure prominently as an episcopal – because apostolic – characteristic.[9]

The pattern of itinerant bishops, evangelizing in the apostolic manner, repeats itself in the principal periods of missionary expansion. Bernard Cooke sums up the middle and late patristic period thus:

> In the well-established and large Christian communities, which were already numerous by the fourth century, there was little, if any, opportunity for the bishop to exercise kerygmatic proclamation of the gospel to nonbelievers. Yet, wherever expansion of Christianity took place, as it did in the missionary activity of a Patrick, or an Augustine in Britain, or Cyril and Methodius among the Slavs, or Boniface in northern Europe, we find bishops engaged in activity much like that of the apostles of Christianity's first decades.[10]

In Gaul, the ordination prayers for a bishop included the following petitions:

> May their feet, by thine aid, be beautiful for bringing good tidings of peace, for bringing thy good tidings of good [Rom. 10:15]. Give them, O Lord, a ministry of reconciliation [2 Cor. 5:18-20] in words and deeds and in power of signs and of wonders [Rom. 15:18-19; 2 Cor. 12:12; 1 Thess. 1:5; Heb. 2:4]. Let their speech and preaching be not with enticing words of man's wisdom, but in demonstration of the Spirit and of power [1 Cor. 2:4].[11]

Note also, at a time of evangelistic revival in eighteenth-century England, John Wesley's "stereoscopic" account of the emergence of ministerial patterns in the primitive church which are curiously matched by what happened in the rise of Methodism under his own "apostolate":

> The plain origin of church-government seems to be this. Christ sends forth a preacher of the gospel. Some who hear him repent and believe the gospel. They then desire him to watch over them, to build them up in the

faith and to guide their souls in the paths of righteousness. Here then is an independent congregation, subject to no pastor but their own, neither liable to be controlled in things spiritual by any other man or body of men whatsoever. But soon after, some from other parts, who are occasionally present while he speaks in the name of him that sent him, beseech him to come over and help them, also. Knowing it to be the will of God, he complies, yet not till he has conferred with the wisest and holiest of his congregation and, with their advice, appointed one who has gifts and grace to watch over the flock till his return.

If it pleases God to raise another flock in the new place, before he leaves them he does the same thing, appointing one whom God has fitted for the work to watch over these souls also. In like manner, in every place where it pleases God to gather a little flock by his Word, he appoints one in his absence to take the oversight of the rest and to assist them of the ability which God giveth. These are deacons, or servants of the church, and look on their first pastor as their common father. And all these congregations regard him in the same light and esteem him still as the shepherd of their souls.

These congregations are not strictly independent. They depend on one pastor, though not on each other.

As these congregations increase, and as the deacons grow in years and grace, they need other subordinate deacons or helpers, in respect of whom they may be called "Presbyters", or elders, as their father in the Lord may be called the "Bishop" or Overseer of them all. [12]

By Wesley's appointment, confirmed at the Baltimore Christmas Conference of 1784, Thomas Coke and Francis Asbury were to "superintend" the whole of the Methodist mission in the newly independent United States. By 1787, the American Methodist superintendents were designated "bishops". For a century and a half the American Methodist episcopate functioned as "general superintendents" of the entire church – throughout the expansion westwards and even into overseas missions – even though the actual practice of episcopal itinerancy, after such early horseback-riding figures as Asbury and William McKendree, gradually declined. [13]

In our own times Anthony Hanson, the New Testament scholar and a former Anglican missionary in South India, argued, in a book significantly entitled *The Pioneer Ministry* (1961), that evangelization may be the sufficient authentication of a (denominational) church, and particularly its ministry:

There were no Christians of any description whatever in Medak in Hyderabad State before the [non-episcopal, British] Methodists began work there ... The Methodists built up a church there that was entirely orthodox by any reasonable standard of doctrine, a church which carefully administered and highly reverenced the two gospel sacraments, and which ordained a well-trained ministry. Their eucharistic life was in fact stronger than that of some parts of the Anglican communion. If St. Paul's doctrine of the pioneer ministry means anything, the Methodist ministry in that area was sufficiently authorized: they had carried out the apostolic mission of the Remnant, they had built up a church themselves in a hitherto unevangelized area, they had taught that church itself to undertake the apostolic mission and to reach out to evangelize the people round them. The only grounds on which one can deny them the title of church (and in that context it can only mean the catholic church) is that their ministry is not regular. But we have already seen that we are not justified in Scripture in making the ministry constitutive of the church. [14]

Leaving aside the particular debate over the Church of South India (Hanson was trying to persuade some reluctant fellow Anglicans of the genuine ecclesiality of this body resulting from the union of Anglicans, Methodists, Presbyterians and Congregationalists), we find here the description of a ministry in which the episcopate – if it is to be found there at all – should play a leading role.

Certainly, churches which claim the apostolic succession through the historic episcopate will commend that form of ministry best to many in non-episcopal churches if their bishops are seen to be active and effective in evangelization. Historically, evangelization seems normally to include travel: until "the end" (Matthew 24:14), the church is sent out "into all the world" (Mark 16:15), to "make disciples of all nations" (Matthew 28:19), "to the ends of the earth" (Acts 1:8). Any uniting church should expect to include itinerating evangelists – recognized as performing episcopal, because apostolic, functions – among its "structures of communion". Locally proven evangelists, whether already bishops or not, could be appointed or (where necessary) ordained to such a travelling episcopate. Successful itinerants could "settle" as local bishops, for a time or permanently. Wherever they were, they would be part of a perichoretic episcopate in that place.

Conclusion

If, like the author himself, you are not entirely persuaded by the arguments in this essay in favour of a perichoretic and peripatetic episcopate, then two courses are open to you. First, you may find better arguments for "one bishop, one place" and seek to bring your own denominational church and other churches into practical conformity with that model until the point is reached where a full ecumenical unity is signified and served

by a single bishop in each place whose ministry is recognized by all Christians in that place and in every place. Alternatively, you can improve on the arguments advanced here that seek to make the most of the factual multiplicity and mobility of bishops by developing a model of episcopacy that respects spiritual, liturgical and cultural variety and facilitates the reconciliation of confessional bodies and thus enhances the unity and mission of the church. Of course, you can also say that a "mixed" model would be best. Provided only that something be done to remedy the present situation ...

Notes

1 In the polemics of the fourth century, "translation" could be thought to produce — shifting the imagery from the pastoral to the nuptial — bigamy or adultery; see Athanasius, *Apologia contra Arianos*, 6 (Migne PG 25, 260).

2 J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 7th edition 1883, in particular 196.

3 Mansi, XXII (1769), 998.

4 *Orientalium Ecclesiarum*, 4.

5 This matter is very controversial among Latin and Eastern Catholics in India, for instance, with repercussions for the relations between Roman Catholics and Oriental Orthodox there. See Geevarghese Chediath and Thomas Vellilamthadam (eds.), *Ecumenism in Danger*, Vidyanagar-Manganam, 1986, especially the chapter by the editors: "One Territory, One Bishop, One Jurisdiction. Solution to the Problems?" (41-70).

6 J. Willebrands, "Moving towards a typology of churches", in *Catholic Mind*, April 1970, 35-42.

7 J. E. L. Newbigin, "All in one place or all of one sort?", in R. W. A. McKinney (ed.), *Creation, Christ and Culture* (Festschrift for T. F. Torrance), Edinburgh, 1976, 288-306; idem, "What is 'a local church truly united'?", in *In Each Place: Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Geneva, 1977, 14-29.

8 For differing accounts among Anglican scholars, see for instance Gregory Dix, "The Ministry in the Early Church", in Kenneth E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry: Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, London, 1946, 183-303; William Telfer, *The Office of a Bishop*, London, 1962.

9 My proposal for itinerant bishops has nothing to do with *episcopi vagantes*. In earlier times, these were mainly out-of-work bishops who had for various reasons been "released" from their dioceses; see A. J. Macdonald, *Episcopi Vagantes in Church History*, London, 1945. In more recent times, the name has been used for men who had somehow, usually clandestinely, obtained a "valid" ordination as bishops (on certain Western accounts of validity) but had no continuing connection with historic churches, and to whom some Anglican priests had gone for (re-)ordination in case their own ordination were not quite correct; see H. R. T. Brandreth, *Episcopi Vagantes and the Anglican Church*, London, 1947.

10 Bernard Cooke, *Ministry to Word and Sacraments: History and Theology*, Philadelphia, 1976, 225f.

11 The text is found in the Missale Francorum, the Gelasian Sacramentary, and the eighth-century Angoulême Sacramentary; see H. B. Porter, *The Ordination Prayers of the Ancient Western Churches*, London, 1967, 44f., 91.

12 Minutes of the Methodist Conference of 1745, in Albert C. Outler, *John Wesley*, New York, 1964, 154.

13 See Gerald F. Moede, *The Office of Bishop in Methodism: Its History and Development*, Zürich, 1964.

14 A. T. Hanson, *The Pioneer Ministry*, London, 1961, 161.

Bibliographie – Günther Gaßmann

I. MONOGRAPHIEN

1. *Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie,* 283 S., Göttingen 1964.
2. (mit Nils Ehrenström) *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1962-1971,* 166 S., Geneva 1972.
3. *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937,* 311 S., Göttingen 1979.
4. (mit Harding Meyer) *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt,* LWB-Report 15, 57 S., Genf/Stuttgart 1983. *The Unity of the Church. Requirements and Structure,* LWF Report 15, 54 S., Geneva/Stuttgart 1983.

II. AUFSÄTZE UND ARTIKEL

5. *Zur vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung.* In: Kirche in der Zeit 18 (1963) 202-205, 253-255, 293-296.
6. *Einheit durch Erneuerung.* In: Deutsches Pfarrerblatt 63 (1963) 434-435.
7. *Apostolische Sukzession und Einheit der Kirche in der anglikanischen Theologie.* In: Kerygma und Dogma 10 (1964) 257-283.
8. *Kirchenreform in England.* In: Deutsches Pfarrerblatt 64 (1964) 194-196.
9. *Nyborg IV – Konferenz Europäischer Kirchen,* ebda. 246-247.
10. *Methodisten und Anglikaner auf dem Wege zur Einheit.* In: Ökumenische Rundschau 13 (1964) 186-195.
11. *Der Ökumenische Rat tagte in Afrika.* In: Deutsches Pfarrerblatt 65 (1965) 101-102.
12. *Kirchenunion in Nigeria.* In: Ökumenische Rundschau 14 (1965) 153-164 und in: Zeichen der Zeit 19 (1965) 374-376.
13. *Neue Formen kirchlicher Arbeit in England.* In: Das missionarische Wort 18 (1965) 169-172.
14. *Hinwendung zur Welt als ökumenisches Programm?* In: Deutsches Pfarrerblatt 66 (1966) 161-162.
15. *Sozialethik im gesellschaftlichen und technischen Umbruch unserer Zeit,* ebda. 546-547.

16. *Konzil und Kirchenreform. Zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche.* In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 18 (1967) 1-6.
17. *Uppsala und die Einheit der Kirche. Zur ersten Sektion der 4. Vollversammlung des ÖRK.* In: Evangelische Kommentare 1 (1968) 90-92.
18. *Die Einheitsfrage in Uppsala,* ebda. 588-590.
19. *Bibliographie Edmund Schlink zum 65. Geburtstag am 6. März 1968* (Fortsetzung). In: Theologische Literaturzeitung 93 (1968) Sp. 315-318.
20. *Der Gegenbesuch des Papstes.* In: Lutherische Monatshefte 8 (1969) 313-314.
21. *Ein schöpferisches Fiasko? Die lutherisch-reformierten Einigungsbemühungen in Frankreich.* In: Evangelische Kommentare 2 (1969) 409-410.
22. *Le Pape, les Papes et le Mouvement Oecuménique.* In: Positions Luthériennes 17 (1969) 151-158.
23. *Eine bedeutsame Begegnung. Vertreter des Lutherischen Weltbundes begegneten Papst Paul VI in Rom.* In: LWB-Information 36 (1969) 1-2. A Significant Encounter. In: LWF Information 31 (1969) 1-2.
24. *Rom – Canterbury bilateral.* In: Lutherische Monatshefte 9 (1970) 109-110.
25. *Für ökumenische Pluralität,* ebda. 159-160.
26. *Die sich vereinigende Kirche – Ein umfassender Unionsplan für die Kirchen in den USA,* ebda. 181-183.
27. *Luther und der Kardinal,* ebda. 446-447.
28. *Vielfalt der Standpunkte zum Säkularökumenismus,* ebda. 453-454.
29. *Ein neues Kapitel für Anglikaner und Lutheraner,* ebda. 560-561.
30. *Die Kirche, ihre Einheit und die Geschichte.* In: Vilmos Vajta (Hrsg.), Evangelium und Einheit, Göttingen 1971, 142-167.
Church, Unity, and History. In: Vilmos Vajta (ed.), Gospel and Unity, Minneapolis 1971, 144-168.
31. *Kirchenunionen – eine unausweichliche Herausforderung.* In: Reinhard Groscurth (Hrsg.), Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, Frankfurt/M. 1971, 67-77.
32. *Sammlung und Einheit.* In: Friedrich Hasselhoff und Hanfried Krüger (Hrsg.), Ökumene in Schule und Gemeinde, Stuttgart 1971, 163-181.
33. *Im Horizont der Menschheit: Faith and Order in Löwen.* In: Lutherische Monatshefte 10, (1971) 502-503.

34. *Dialoge um der Einheit willen. Ökumenische Fortschritte durch bilaterale Gespräche?* Ebda. 570-575.
35. *Zielvorstellungen in der ökumenischen Bewegung.* In: Zeitwende 42 (1971) 359-370.
36. *The Ministry in Church Union Plans.* In: Mid-Stream IX (1971) 147-162.
37. *Weg frei für Interkommunion. Bilanz des Dialogs von Anglikanern und Lutheranern.* In: Lutherische Monatshefte 11 (1972) 390-392.
38. *Bilateral Conversations – Problems and Possibilities.* In: Centro Pro Unione, Rome, No. 4, 1972, 8-14 and Ecumenical Trends, No. 1, 1972.
39. *Einführung in die Anglikanisch/Römisch-Katholische Erklärung über die Eucharistie.* In: Ökumenische Rundschau 21 (1972) 225-226 und Katholische Kirchenzeitung für die Schweiz.
40. *Bilateral Conversations – Problems and Possibilities.* In: The Japan Missionary Bulletin, January 1973, 15-23.
41. *Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute?* In: Herder Korrespondenz 27 (1973) 342-355 und in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Frankfurt/M., Nr. 11, 1973, 1-9.
42. *Heißes Eisen auf kleiner Flamme – Zum Memorandum über Anerkennung kirchlicher Ämter.* In: Lutherische Monatshefte 12 (1973) 195-198.
43. *Die Notwendigkeit offizieller Lehrgespräche.* In: KNA-Kirche, Welt, Konzil, 1973, Nr. 20, 5-7.
44. *Transcendance et Existence chrétienne dans le context de Relation et Médiation* (Peter Berger et Harvey Cox). In: Positions Luthériennes 21 (1973) 130-145.
45. *Eucharistic Hospitality: A Statement in Support of Occasional Catholic-Lutheran Intercommunion.* In: Journal of Ecumenical Studies X (1973) 856-858.
46. *Die Regionalisierung der ökumenischen Bewegung – eine Herausforderung für den ÖRK.* In: Ökumenische Rundschau 23 (1974) 155-162 und in: Zeichen der Zeit, 1974/10, 367-372.
47. *Wo steht der Ökumenische Rat heute?* In: Zeichen der Zeit 1974/3, 84-93.
48. *Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt.* In: Ökumenische Rundschau 22 (1973) 454-460.
49. *Gegenseitige Anerkennung der Ämter.* In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (1974) 1-10.

50. *Papst – Primat über Lutheraner?* In: Lutherische Monatshefte 13 (1974) 217-219.
51. *The Holy Spirit and Church Ministry.* In: Dialog 13 (1974) 40-44.
52. *Ein dynamisches Zusammenspiel. Wirkungen des Heiligen Geistes in Amt und Gemeinde.* In: Lutherische Monatshefte 13 (1974) 302-305.
53. *New Steps on the Road to Christian Unity.* In: One World 1974, No.2, 22-23.
54. *Von der Ökumene lernen. Zum Streit um das geistliche Amt in Nordelbien.* In: Lutherische Monatshefte 14 (1975) 215-217.
55. *Das Papstamt – eine ökumenische Perspektive?* In: Papsttum und Petrusdienst, Ökumenische Perspektiven 7, Frankfurt/M. 1975, 7-11.
56. *Gemeinsames christliches Bekenntnis heute. Erwägungen zur Sektion I von Nairobi.* In: Ökumenische Rundschau 24 (1975) 291-304.
57. *The Future of Church Unity.* In: Lutheran World 22 (1975) 212-216. *Zukunftsperspektiven kirchlicher Einheit.* In: Lutherische Rundschau 25 (1975) 231-236.
58. *Zehn Jahre Ökumenismusdekret. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Bemühungen 1964-1974.* In: Herder Korrespondenz 29 (1975) 29-32.
59. *Taufe – Eucharistie – Amt. Überblick über einen ökumenischen Studienprozeß.* In: Ökumenische Rundschau 24 (1975) 179-206.
60. *Die ökumenische Diskussion über das geistliche Amt.* In: Zeichen der Zeit 1975/7-8, 288-292; *Ongoing dialogue over church office.* In: Theology Digest 23 (1975) 118-123.
61. *Ökumenische Bewegung.* In: Evangelisches Staatslexikon, Neuauflage, Stuttgart/Berlin 1975, Sp. 1663-1667.
62. *Ökumenischer Rat der Kirchen,* ebda., Sp. 1670-1674.
63. *Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstamt.* In: Catholica 30 (1976) 246-258.
64. *Amt und Kirchenordnung.* In: Vilmos Vajta (Hrsg.), Die Evangelisch-Lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart (Die Kirchen der Welt 15), Stuttgart 1977, 180-199.
65. *Annäherung in der Papstfrage? Zu einem neuen anglikanisch-katholischen Konsensdokument.* In: Herder Korrespondenz 31 (1977) 98-101.
66. *Was ist die Kirche? Lutherische Ekklesiologie im ökumenischen Kontext.* In: KNA – Ökumenische Information 1977, Nr. 42, 5-8.
67. *Ökumenische Bewegung und Ökumenischer Rat der Kirchen.* In: Friedrich Heyer (Hrsg.), Konfessionskunde, Berlin 1977, 785-838.

68. *Die neue Gemeinschaft in ihrer konfessionellen und ökumenischen Dimension.* In: Jürgen Jeziorowski (Hrsg.), Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika. 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977, Hamburg 1977, 9-18.
69. *Rezeption im ökumenischen Kontext.* In: Ökumenische Rundschau 26 (1977) 314-327.
70. *Amt – Ämter – Dienste – Ordination. Einführung in die Diskussion.* In: Marc Lienhard (Hrsg.), Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Sigtuna (10.-16.6. 1976), Ökumenische Perspektiven 8, Frankfurt/M. 1977, 77-86.
71. *Dokumentarische Übersicht für das Erste Lehrgespräch der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen,* ebda. 91-145.
72. *„In Christus – eine neue Gemeinschaft". Die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes als Beitrag zur Dialogfähigkeit der Christen.* In: Loccumer Protokolle 1977/7, 21-32.
73. *Die konfessionellen Weltbünde in der Ökumene.* In: Botschaft und Dienst 29 (1978) 44-48.
74. *Ansätze, Entwicklungen und Ergebnisse des theologischen Gesprächs in „Faith and Order".* In: Kerygma und Dogma 24 (1978) 143-161.
75. *Lutherische Identität.* In: Kurier der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 8 (1978) 11-16.
76. (mit S. Sykes) *Keine autoritativen Antworten. Anglikaner nehmen das Ziel der „Konziliarität" auf.* In: Lutherische Monatshefte 17 (1978) 590-592.
77. *Erwägungen zum gegenwärtigen evangelisch-katholischen Verhältnis. Referat vor der Synode der ELKI 1978.* In: Miteinander (Evangelisches Kirchenblatt für Italien) 1978, Nr. 9. 12 S.
78. *Den Partikularismus überwinden. Ziele des gemeinsamen Weges in der VELKD.* In: Lutherische Monatshefte 17 (1978) 391-392.
79. *Das Augsburger Bekenntnis 1530 und heute.* In: Günther Gaßmann (Hrsg.), Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530-1580, Göttingen (1978), [6]1988, 9-17.
80. *Ökumenische und ekklesiologische Aspekte der Confessio Augustana.* In: Botschafter von der Versöhnung. Festschrift für Walter Arnold zum 50. Geburtstag. Stuttgart 1979, 74-83 (vervielf.).
81. *Die Rechtfertigungslehre in der Perspektive der Confessio Augustana und des lutherisch-katholischen Gesprächs heute.* In: Luther 50 (1979) 49-60.

82. *Das ökumenische Engagement der Anglikanischen Gemeinschaft. Zur Lambethkonferenz 1978.* In: Ökumenische Rundschau 28 (1979) 24-32.
83. *Das Amt des Papstes – Garant oder Hindernis für die Einheit der Kirchen?* In: Im Schnittpunkt. Berichte aus dem Rudolf-Alexander-Schröder-Haus, Würzburg 1979/1980, 9-16.
84. *Das anglikanische Amtsverständnis.* In: Jörg Baur (Hrsg.), Das Amt im ökumenischen Kontext. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD, Stuttgart 1980, 83-101.
85. *450 Jahre Augsburger Bekenntnis.* In: Amt und Gemeinde 31 (1980), 37-41.
86. *Die Lehrentwicklung im Anglikanismus.* In: Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd 2, Göttingen 1980, 353-409.
87. *Vorzeichen eines Festes – Akzente zum CA-Jubiläum.* In: Lutherische Monatshefte 19 (1980) 5-7 und in: Lutherische Beiträge 1980, 3-4.
88. *Nicht nachlassen im Dialog,* ebda. 193-194.
89. *Das historische Bischofsamt.* In: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd 6, Berlin 1980, 682-689.
90. *Feier, Gemeinschaft, Zukunft. Neue Dimensionen des Abendmahlsverständnisses.* In: Zeitwende 51 (1980) 228-238 und in: Wolfgang Böhme (Hrsg.), Wie feiern wir Abendmahl? (Herrenalber Texte 26), Karlsruhe 1980, 59-72.
91. *Was mir die Confessio Augustana bedeutet.* In: Nachrichten der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 35 (1980) 87-88.
92. *Gewißheit in einer ungewissen Zeit.* In: Festschrift zum 950. Jubiläum der St. Magni-Kirche. Braunschweig 1981, 95-104.
93. *Richard Hooker.* In: Heinrich Fries und Georg Kretschmar (Hrsg.), Klassiker der Theologie, Bd 1, München 1981, 363-377.
94. *Lutheraner in den USA: Auf der Suche nach Einheit.* In: Lutherische Monatshefte 20 (1981) 182-183.
95. *Wachsende kirchliche Gemeinschaft. Die künftige Rolle des LWB im konziliaren Prozeß,* ebda 550-552.
96. *Dialog – Gemeinschaft – Dienst. Zu einem neuen lutherisch-katholischen Konsensustext.* In: Ökumenische Rundschau 30 (1981) 191-197.
97. *Butler, Josef.* In: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd 7, Berlin 1981, 496-497.

98. *Ein neuer methodischer Schritt. Kommen Anglikaner und Katholiken näher zueinander?* In: Lutherische Monatshefte 21 (1982) 63-66.
99. *Not Without Difficulties: The Attitude of Lutherans to United Churches and Union Negotiations.* In: Church Union Newsletter 1982 (February) 19-21.
Non sans difficultés: l'attitude des Luthériens à l'égard des Eglises unies et des négotiations d'union. In: Irénikon LV (1982) 363-366.
100. *Wegdriften von Leuenberg?* In: Lutherische Monatshefte 21 (1982) 158-160.
101. *Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt.* In: Theologische Revue 78 (1982) Sp. 177-184.
102. *Die Bedeutung der bilateralen Konfessionsgespräche und ihr Einfluß auf die Rolle der konfessionellen Weltbünde.* In: Darstellung und Grenzen der sichtbaren Einheit der Kirche, Erlangen 1982, 79-89.
103. *Inlednung.* In: Lars Thunberg (Hrsg.), Brokyrka i dialog. Anglikaner i samtal med lutheraner och romerska katoliker, Stockholm 1982, 12-32.
104. *Familisten.* In: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd 11, Berlin 1983, 23-25.
105. *Der Ökumenische Auftrag der evangelisch-lutherischen Kirche heute.* In: Lutherische Kirche in der Welt 30 (1983) 157-165.
106. *Zum bilateralen Dialog zwischen Rom-Canterbury und Canterbury-Wittenberg.* In: Kerygma und Dogma 29 (1983) 149-165.
107. *Lima-Vancouver – und danach. Zur Rolle von Glauben und Kirchenverfassung.* In: Ökumensche Rundschau 32 (1983) 259-268.
108. *Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug.* In: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 15, Paderborn 1983, 171-201.
109. *Les dialogues bilatéraux de la Fédération Luthérienne Mondiale.* In: Irénikon LVI (1983) 20-33.
110. *A Lutheran Response to the Colombo Report.* In: Michael Kinnamon (ed.), Unity in each place ... in all places ... United Churches and the Christian World Communions, Geneva 1983, 35-37. And: A Lutheran Response to „The Creative Edge", ebda. 39-40.
111. *Christus ist unser Friede – Verheißung und Anspruch.* In: Kurier der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig 13 (1983/3) 3-8.
112. *Lutherische Kirchen.* In: H. Krüger, W. Löser und W. Müller-Römheld (Hrsg.), Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. 1983 (^{2}1987), Sp. 759-765.

113. *Nicht-theologische Faktoren*, ebda. Sp. 857-859.
114. *Schlink Edmund*, ebda Sp. 1069-1070.
115. *Lutherische Kirchen*. In: Erwin Fahlbusch (Hrsg.), Taschenlexikon Religion und Kirche, Bd 3, 4. überarb. Aufl., Göttingen 1983, 207-211.
116. *Das weltweite Luthertum*. In: Lutherische Welt-Information 1983, Nr. 45, 5-9.
117. *Der Lutherische Weltbund. Selbstverständnis und Aufgabe*. In: KNA – Ökumenische Information 1984, Nr. 26, 5-9.
118. *Dialoge des Lutherischen Weltbundes. Ihre Bedeutung für das interkonfessionelle Gespräch*, ebda. Nr. 27/28, 5-10.
119. *The Process of the Anglican-Roman Catholic Dialogue 1970-1981 and its Wider Ecumenical Implications*. In: Tantur Yearbook 1982-1983, Tantur/Jerusalem 1984, 85-97.
120. *Die Rezeption der Dialoge*. In: Ökumenische Rundschau 33 (1984) 357-368.
121. *Wegweiser im ökumenischen Gespräch. Zum Tode von Edmund Schlink*. In: Lutherische Monatshefte 23 (1984) 291-293.
122. *Taufe, Eucharistie und Amt. Beobachtungen zu einem Prozeß*. In: Ökumenische Rundschau 34 (1985) 121-129.
123. *Towards the Common Confession of the Apostolic Faith*. In: One in Christ XXI (1985) 226-237 und in: Centro Pro Unione, Rom, No. 28 (1985) 38-44.
124. *Das Ringen um die Einheit der Kirche*. In: Theologische Rundschau 50 (1985) 284-299.
125. *Die Rezeption der Dialoge. Eine lutherische Perspektive*. In: Les Dialogues Öcuméniques Hier et Aujourd'hui, Etudes Théologiques 5, Chambésy/Genève 1985, 305-315.
126. *Taufe, Eucharistie und Amt. Vorläufige Ergebnisse eines ökumenischen Prozesses*. In: KNA – Ökumenische Information 1986, Nr. 11, 5-8, Nr. 12 (1986) 5-8 und Nr. 13/14 (1986) 7-9.
127. *Einheit*. In: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Theologische Enzyklopädie, Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 1002-1007.
128. *Die konfessionellen Weltbünde*. In: Hans-Jörg Urban und Harald Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik, Bd 2, Paderborn 1986, 85-94.
129. *Nature and Function of Bilateral and Multilateral Dialogues*. In: Mid-Stream XXV (1986) 299-308.

130. *Glauben und Kirchenverfassung in Stavanger*. In: Günther Gaßmann (Hrsg.), Glaube und Erneuerung – Stavanger 1985. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft 55 zur Ökumenischen Rundschau, Frankfurt/M. 1986, 7-12.
131. *The Relation Between Bilateral and Multilateral Dialogues*. In: Journal of Ecumenical Studies 23 (1986) 365-372.
132. *Sakramentales Leben und Amt in der Ökumene*. In: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 9, Graz 1986, 51-64.
133. *The official Responses to the Lima Document*. In: Ecumencial Trends 15 (1986) 186-188.
134. *Baptism, Eucharist and Ministry – preliminary results and perspectives of an ecumenical process*. In: Max Thurian (ed.), Churches Respond to BEM, Vol.II, Geneva 1986, 1-4.
135. *Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1986*. In: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1986, Nr. 15, B 58-60 und Nr. 16, B 61-62.
136. *Der orthodoxe Beitrag zum Programm von Glauben und Kirchenverfassung*. In: Orthodoxie et Mouvement Oecuménique, Chambésy/Genève 1986, 129-134.
137. *The Church as Sacrament, Sign and Instrument*. In: Gennadios Limouris (ed.), Church – Kingdom – World. The Church as Mystery and Prophetic Sign, Geneva 1986, 1-17.
138. *Richard Hooker*. In: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, Berlin 1986, 581-583.
139. *Lima hat eine Dynamik ausgelöst, die man nicht vorauszusagen gewagt hätte*. Interview in: Herder Korrespondenz 1987, 118-124.
140. *Kirche glauben – in ökumenischer Perspektive*. In: Glaube und Lernen 2 (1987) 80-86.
141. *Ecumenical Dialogue and Authority*. In: Stephen W. Sykes (ed.), Authority in the Anglican Communion (FS John Howe), Toronto 1987, 223-228.
142. *Ökumenische Bewegung*. In: Roman Herzog u.a. (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 3., neu bearbeitete Aufl., Stuttgart 1987, Sp. 2284-2307.
143. *Apostolisch glauben: Die Ökumene*. In: Reinhard Rittner (Hrsg.), Apostolizität und Ökumene (Fuldaer Hefte 30), Hannover 1987, 37-49.
144. *Den einen Glauben bekennen. Zu einem Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung*. In: KNA – Ökumenische Information 1987, Nr. 51, 5-8.

145. *Einheit der Kirche. Die Notwendigkeit einer neuen Klärung.* In: Günther Gaßmann und Peder Nørgaard Højen (Hrsg.), Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven (FS Harding Meyer), Frankfurt/M. 1988, 13-23.
146. *Baptism, Eucharist and Ministry. Preliminary Results and Perspectives of an Ecumenical Process.* In: American Baptist Quarterly VII (1988) 25-37.
147. *Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassendere ökumenische Dialog.* In: André Birmelé (Hrsg.), Konkordie und Ökumene, Frankfurt 1988, 112-126.
148. *Quadrilateral, Organic Unity and the WCC Faith and Order Movement.* In: John Robert Wright (ed.), Quadrilateral at One Hundred. Essays on the Centenary of the Chicago-Lambeth Quadrilateral, Cincinnati and London/Oxford 1988, 178-194.
149. *Baptism, Eucharist and Ministry – the Lima Document 1982 and its Impact.* In: Svensk Kyrko Tidning 84 (1988) 341-345.
150. 100 Jahre Lambeth-Quadrilateral. In: Ökumenische Rundschau 37 (1988) 301-311.
151. *Ein alter ökumenischer Hut – Anmerkung zu Eilert Herms' „Einigkeit im Fundamentalen"*, ebda. 340-342.
152. *Wyzanawac jedna wiare (Den einen Glauben bekennen).* In: Studia i Dokumentary Ecumeniczne 23 (1988) 92-95.
153. *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD).* In: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon, Bd. 5, Freiburg [7]1989, Sp. 618-619.
154. *Das Augsburger Bekenntnis 1530 und heute.* Einführung zu: Die Augsburgische Konfession, deutsch und russisch, Erlangen 1988, 11-20 und 21-31.
155. *Der Lima-Prozeß nach sieben Jahren.* In: Evangelische Kommentare 22 (1989) 15-17.
156. *The Decree on Ecumenism and its Ecclesiological Significance.* In: Ecumenical Trends 18 (1989) 153-156.
157. *Einheit und Spaltung in der Kirche.* In: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 19/5 (1989) 10-11.
158. *Die Kirche im interkonfessionellen Dialog.* In: Mit der Kirche glauben, Regensburg 1990, 80-95.
159. *The Decree on Ecumenism: The Churches of the Reformation.* In: One in Christ 26 (1990) 32-39.
160. *La ricerca del fondamento crea ecumenismo.* In: Messagero Cappuccino 34 (1990) 147-148.

161. *Glauben und Kirchenverfassung in Budapest.* In: Günther Gaßmann (Hrsg.), Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989. Sitzung der Kommission in Budapest 1989 (Beiheft 61 zur Ökumenischen Rundschau), Frankfurt/M. 1990, 7-11.
Faith and Order: The Conference at Budapest. In: Thomas F. Best (ed.), Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989, Geneva 1990, 3-9.
162. *Toward the Common Expression of the Apostolic Faith Today.* In: M. Douglas Meeks (ed.), What Should Methodists Teach? Wesleyan Tradition and Modern Diversity, Nashville 1990, 93-100.
163. *Dem Wirken des Geistes auf der Spur. Die Siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra.* In: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 46 (1991) 7-9.
164. *Faith and Order.* In: Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva/Grand Rapids 1991.
165. *Unity, ebda.*

Im Druck

I nuovi orizzonti dell' ecclesiologia. In: Storia des Secolo XX, Enciclopedia Italiana, Roma, 60 S.
Movimento Ecumenico. In: V Appendice alla Grande Enciclopedia Italiana, Roma, 15 S.
Lutherischer Weltbund. In: Theologische Realenzyklopädie, 10 S.
Lutherische Kirchen, ebda. 30 S.

III. HERAUSGEBERSCHAFT

A. Reihen

166. *Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute*, Hamburg/Hannover, 1979-1983 (Mitherausgeber).
167. *Ökumenische Rundschau*, Frankfurt/M., seit 1979 (Mitherausgeber).
168. *Ökumenische Dokumentation*, 5 Bände, Frankfurt/M. 1974-1980 (zus. mit Harding Meyer).

B. Einzelveröffentlichungen

169. *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Ökumenische Dokumentation I, Frankfurt/M. 1974 (zus. mit Marc Lienhard und Harding Meyer).

170. *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch.* Mit einer historischen und vergleichenden Einführung von Günther Gaßmann (9-40), Ökumenische Dokumentation II, Frankfurt/M. 1975 (zus. mit Marc Lienhard und Harding Meyer).

171. *Neue transkonfessionelle Bewegungen*, Ökumenische Dokumentation III, Frankfurt/M. 1976 (zus. mit Gunars Ansons, Marc Lienhard und Harding Meyer).

172. *Das kirchenleitende Amt, Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt*, Ökumenische Dokumentation V, Frankfurt/M. 1980 (zus. mit Harding Meyer).

173. *Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530-1580*, Göttingen 1978, 6/1988 (in Zusammenarbeit mit N. Hasselmann, J. Jeziorowski, G. Klapper, A. Mauder und L. Mohaupt).

174. *Ökumene-Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt/M. 1983, ²1987 (zus. mit H. Krüger, W. Löser, W. Müller-Römheld u.a.).

175. *Glaube und Erneuerung – Stavanger 1985.* Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 55, Frankfurt/M. 1986.

176. *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog*, Ökumenische Perspektiven 12, Frankfurt/M. 1987 (zus. mit Harding Meyer).

177. *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven*, FS Harding Meyer, Frankfurt/M. 1988 zus. mit Peder Nørgaard-Højen).

178. *Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989.* Sitzung der Kommission in Budapest 1989, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 61, Frankfurt/M. 1990.

Mitarbeiter

Dr. Emilio CASTRO (meth.), Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf/Schweiz

Dr. André BIRMELÉ (luth.), Professor für systematische Theologie an der Universität Straßburg/Frankreich

Prof. Dr. Harding MEYER (luth.), Forschungsprofessor am Institut für ökumenische Forschung, Straßburg/Frankreich

Dr. Mary TANNER (angl.), Sekretärin des Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England, London/England

Dr. William G. RUSCH (luth.), Direktor des Büros für ökumenische Angelegenheiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA), Chicago/USA

Bischof Pierre DUPREY PA (kath.), Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Rom/Vatikan

Dom Emmanuel LANNE OSB (kath.), Benediktinerkloster Chevetogne/Belgien

Prof. Dr. Peder NØRGAARD-HØJEN (luth.), Professor für systematische Theologie an der Universität Kopenhagen/Dänemark

Prof. Nicolas LOSSKY (orth.), Professor am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood/USA

Bischof Dr. Paul-Werner SCHEELE (kath.), Bischof der Diözese Würzburg/Deutschland

Prof. Jean-Marie R. TILLARD OP (kath.), Professor an der Dominikaner-Fakultät für Theologie, Ottawa/Kanada

Dr. Eugene L. BRAND (luth.), Beigeordneter Generalsekretär für ökumenische Angelegenheiten, Lutherischer Weltbund, Genf/Schweiz

Prof. Dr. Anton HOUTEPEN (kath.), Direktor des Ökumenischen Instituts (I.I.M.O.), Utrecht/Niederlande; Professor für Fundamentaltheologie an der Erasmus-Universität in Rotterdam/Niederlande

Bischof Stephen W. SYKES (angl.), Bischof der Diözese Ely/England

Prof. Dr. Geoffrey WAINWRIGHT (meth.), Professor für systematische Theologie an der Divinity School der Duke-Universität, Durham/USA

Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989

Sitzung der Kommission in Budapest 1989
Berichte, Reden, Dokumente

Herausgegeben von Günther Gaßmann
Beiheft 61 zur Ökumenischen Rundschau

ISBN 3-87476-269-6, 1990, 176 Seiten, DM 24,80
Für Abonnenten der Reihe und Bezieher
der Ökumenischen Rundschau DM 19,80

Der offizielle Bericht der Kommissionssitzung von Glauben und Kirchenverfassung in Budapest 1989 ist eine bedeutsame Quelle für das Verständnis des Ringens der Kirchen um größere sichtbare Einheit, um ein gemeinsames Bekenntnis ihres Glaubens und um ein lebendiges Zeugnis des Christentums. Die Kommission – vermutlich das repräsentativste theologische Forum in der Welt – kam mit 180 Mitgliedern und anderen Teilnehmern, darunter einer Gruppe von „jüngeren Theologen", erstmalig in einem (noch) sozialistischen Land zusammen, das gerade dramatische Veränderungen auf dem Weg von der Unterdrückung zur Demokratie erlebte. Sie befaßte sich in Rückblick und Ausblick mit den drei Hauptstudien: Taufe, Eucharistie und Amt; Apostolischer Glaube; Einheit und Erneuerung sowie mit den laufenden Aufgaben: Gebetswoche für die Einheit der Christen; Vereinigte/sich vereinigende Kirchen und Unionsverhandlungen; Bilaterale und multilaterale Dialoge und führte in die Themen der bevorstehenden Arbeit ein: Die zukünftige Rolle von Glauben und Kirchenverfassung; Ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie; Die Einheit, die wir suchen; Einheit und Mission; 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung.

Verlag Otto Lembeck, Leerbachstr. 42, 6000 Frankfurt/M. 1

Einheit der Kirche

Neue Entwicklungen und Perspektiven

Herausgegeben von Günther Gaßmann
und Peder Nørgaard-Højen

ISBN 3-87476-249-1, 182 Seiten, Paperback, DM 48,—

Die intensiven theologischen Bemühungen um die Sichtbarmachung der Einheit der Kirche Jesu Christi haben in dem vergangenen Vierteljahrhundert eine Reihe der wichtigsten Repräsentanten verschiedener Konfessionen beschäftigt. Von besonderer Bedeutung dabei sind die um den von Harding Meyer, Professor am Straßburger Institut für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbunds, formulierten Begriff der versöhnten Verschiedenheit Versammelten. Dieser Band läßt namenhafte Teilnehmer an diesem Gespräch mit neuen Beiträgen zum Thema „Einheit der Kirche" zu Wort kommen. Der Band bietet zugleich eine Bestandsaufnahme lutherisch/katholischer Dialoge.

Zu den Autoren gehören u.a. Hans L. Martensen mit einer Bestandsaufnahme über 21 Jahre lutherisch/römisch-katholische Dialoge, Mary Tanner mit einem Blick auf die theologischen Dialoge mit den Anglikanern, George Lindbeck zu Nichttheologische Faktoren und Strukturen der Einheit, Pierre Duprey mit Reflexionen zur Unfehlbarkeit, Gottfried Brakemeier mit Überlegungen zur lateinamerikanischen Ekklesiologie: Zur Bedeutung der Kontextualität für das ökumenische Gespräch und William G. Rusch über amerikanisches lutherisches Engagement in ökumenischen Dialogen.

Verlag Otto Lembeck, Leerbachstr. 42, 6000 Frankfurt/M. 1

Im Mittelpunkt der Überlegungen in diesem Band stehen die Strukturen der Gemeinschaft. Das gewachsene Bewußtsein für Gemeinschaft im Glauben an Jesus Christus zielt auf seinen Ausdruck in angemessenen Strukturen. Auch die Autoren der Beiträge sind jeder in seiner Weise davon überzeugt, daß die sichtbare, gelebte Einheit der Kirchen einer äußeren Form bedarf. Die namhaften Theologen verschiedener Konfessionen, darunter die Anglikanerin Mary Tanner und fünf römisch-katholische Autoren, betonen auf der Suche danach jeweils unterschiedliche Aspekte und Wertigkeiten.

Der Band ist dem Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, Günther Gaßmann, zum 60. Geburtstag gewidmet; er enthält auch seine Bibliographie. Mit der reichen Tradition dieser Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen verbindet sich besonders das Nachdenken über kirchliche Einheit, Konvergenz und zukünftige Strukturen der Ökumene.

ISBN 3-87476-280-7